Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice şi Creştine

Nr. 19-2/2024

CLASSICA & CHRISTIANA

EDITURA UNIVERSITĂŢII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAŞI

Classica et Christiana
Revista Centrului de Studii Clasice şi Creştine
Fondator: Nelu ZUGRAVU
19/2, 2024

Classica et Christiana
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani
Fondatore: Nelu ZUGRAVU
19/2, 2024

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul ştiinţific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Naţional de Istorie şi Arheologie Constanţa)
Marija BUZOV (Istitute of Archaeology, Zagreb)
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Eduard NEMETH (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacţie / Comitato di redazione

Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice şi Creştine
al Facultăţii de Istorie a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Corespondenţa / Corrispondenza:
Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice şi Creştine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 – Iaşi, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

Toate contribuţiile sunt supuse unei duble analize anonime (*double-blind peer review*), efectuate de specialişti români şi străini.
All contributions are subject to a double anonymous analysis (double blind peer review), carried out by Romanian and foreign specialists.
La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti romeni e stranieri.

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAŞI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE

Classica et Christiana

19/2
2024

Atti del XIII Convegno romeno-italiano *Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica*
(Iaşi, 26-28 settembre 2023)

a cura di

Nelu ZUGRAVU

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi
700511 - Iaşi, tel./fax ++ 40 0232 314947

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ŞI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 361

***

Atti del XIII Convegno romeno-italiano *Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica*
(Iaşi, 26-28 settembre 2023)

Programma del Convegno / 363

Maria AMBROSETTI, Forme della narrazione drammatica in Ammiano Marcellino [Forms of dramatic narrative in Ammianus Marcellinus] / 369

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ, Classical authors in Sidonius Apollinaris' letters / 387

Antonella BRUZZONE, Paradosso, metamorfosi, spettacolo. Suggestioni ovidiane nella *Gigantomachia* latina di Claudiano [Paradox, metamorphosis, spectacle. Ovidian suggestions in Claudian's Latin *Gigantomachy*] / 401

Federica CALABRESE, San Barbato di Benevento, "l'apostolo del Sannio", uccisore di vipere d'oro ed estirpatore di alberi sacri [St. Barbato of Benevento, "the Apostle of Sannio", golden snakes' killer and holy trees eradicator] / 431

Emanuel GROSU, Da *refrigerium* al suo contrario. Alcune sfumature del concetto nelle *visiones animarum* medievali [From *refrigerium* to its opposite. Some nuances of the concept in occidental *visiones animarum*] / 447

Simona NICOLAE, Quand l'amour chrétien revêt le péplos d'Aphrodite (*Anthologia Palatina*, *liber* V) [When Christian love puts on the peplos of Aphrodite (*Palatine Anthology*, *Book* V)] / 463

Daniel NIȚĂ-DANIELESCU, The *Prefaces* of Metropolitan Veniamin Costachi – role and significance in the age of "national regeneration" and "European sentiment" / 477

Dan RUSCU, The Paternus Plate and its Symbolism / 495

Nelu ZUGRAVU, Continuità lessicali, continuità e discontinuità semantiche e simboliche nelle *Historiae abbreuiatae* di Aurelio Vittore [Lexical continuities, semantic and symbolic continuities and discontinuities in the *Historiae abbreuiatae* of Aurelius Victor] / 511

***

STUDII – STUDI / 531

Maria Carolina CAMPONE, *Aeternitas imperii*. L'Arco di Costantino, la *mens* imperiale e l'*evocatio* cristiana [Aeternitas imperii. *The Arch of Constantine, the imperial* mens *and the Cristian* evocatio] / 531

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA, The Emperor Marcus Aurelius Antoninus Elagabalus and the triad of Emesa: Azizos and Monimos, companions of Sol Invictus Elagabal / 565

Elisa DELLA CALCE, Defending Sulla... to condemn the Catilinarians once again? Some moral and political concepts from Cicero's *Pro Sulla* / 581

Valentino D'URSO, *Fabula mendax*. Religiosità e concezione del mito nel *Bellum civile* di Lucano [Fabula mendax. *Myth and religiosity in Lucan's* Bellum civile] / 609

M.ª Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, La présence épigraphique d'*Elagabalus* en Hispanie [Epigraphic evidences from the reign of *Elagabalus* in Hispania] / 639

Martijn ICKS, The crimes and vices of Elagabalus. Building blocks for a character assassination / 659

Carmela LAUDANI, La tomba di Decio Magio (Sil. 11, 377-384) [The tomb of Decius Magius (Sil. 11, 377-384)] / 677

Marcello MARIN, Leggere i testi cristiani oggi: ragioni, metodi e finalità [Reading Christian texts today: reasons, methods and purposes] / 693

Lucreţiu MIHAILESCU-BÎRLIBA, Le dossier épigraphique du règne d'Héliogabale en Mésie Inférieure [The epigraphic file of Heliogabalus' reign in Moesia Inferior] / 707

Eleonora S. MURONI, Persistenze e suggestioni: *Sol Invictus* nell'età di Costantino [Persistence and suggestions: *Sol Invictus* in the Constantinian age] / 713

Eduard NEMETH, Dacia during the reign of emperor Elagabalus / 753

Miguel P. SANCHO GÓMEZ, Los *primani* y la batalla de Estrasburgo (357): algunas consideraciones sobre la infantería pesada tardía y el generalato del César Juliano [The *Primani* and the battle of Strasbourg (357): some considerations on the Late Roman heavy infantry and the generalship of the Caesar Julian] / 757

Semíramis Corsi SILVA, The emperor and the historian: an analysis of Elagabalus' image considering Cassius Dio's trajectory and point of view / 789

Francesca SIVO, Donne fragili come brocche. Lezioni di didattica spirituale e sociale nel Medioevo [Fragile women as pitchers. Lessons of spiritual and social didactics in the Middle Ages] / 813

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 361

SIGLE ŞI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum,* ed. E. Schwartz, Berlin, 1914 sqq.
ANRW	*Ausftieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, *Prinzipat*, Berlin-New York.
BOR	*Biserica Ortodoxă Română*, Bucureşti.
CCL	*Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout, 1953 sqq.
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna-Leipzig, 1860 sqq.
EAC	A. Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, vols. 1-3, Downers Grove, 2014.
LCI	E. Kirschbaum (ed.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vols. 1-4, Rome-Freiburg-Basel-Vienna, 1994.
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-VIII, Zürich-München-Düsseldorf, 1981-1997.
MMS	*Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, Iaşi.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris.
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris.
PLRE, I	*The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, *A. D. 260-395*, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1981.
RIC	*Roman Imperial Coinage*.
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München.
RGZM	*Römische Militärdiplome und Entlassungsurkunden in der Sammlung des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, Mainz.
RLBK	K. Wessel (ed.), *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, Bd. I, Stuttgart, 1966 sqq.
SC	*Sources Chrétiennes*, Paris-Lyon.
ThlL (*ThLL*)	*Thesaurus linguae Latinae*.

* Cu excepţia celor din *L'Année Philologique* şi *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

UNISS UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA" din IAȘI

UNIVERSITÀ degli STUDI di CATANIA

FACULTATEA de ISTORIE

CSCC
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

XIII CONVEGNO ROMENO-ITALIANO
Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica

AL XIII-LEA COLOCVIU ROMÂNO-ITALIAN
Tradiție și inovație între antichitatea clasică și Evul Mediu: forme, instrumente și modele de comunicare literară și artistică

Iași, 26-28 settembre / septembrie 2023
Sala H1 (Facoltà di Storia / Facultatea de Istorie)

ORGANIZZATORE / ORGANIZATOR:
Nelu ZUGRAVU

GRAFICA / GRAFICĂ: Anton GIURGIU

UNISS UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA" din IAŞI

UNIVERSITÀ degli STUDI di CATANIA

FACULTATEA DE ISTORIE

CSCC
CENTRUL DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE

XIII CONVEGNO ROMENO-ITALIANO
Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica

AL XIII-LEA COLOCVIU ROMÂNO-ITALIAN
Tradiţie şi inovaţie între antichitatea clasică şi Evul Mediu: forme, instrumente şi modele de comunicare literară şi artistică

Iaşi, 26-28 settembre / septembrie 2023
Sala H_1 (Facoltà di Storia / Facultatea de Istorie)

Organizzatore / Organizator:

Nelu ZUGRAVU

PROGRAMMA / PROGRAM

Martedì / Marţi, 26 settembre / septembrie 2023

8.00-13.00
Arrivo degli ospiti / Sosirea invitaţilor

16.30-19.00
Moderatore / Moderator:
Nelu ZUGRAVU

16.30-16.45: Apertura del convegno; saluti istituzionali / Deschiderea colocviului; salutul organizatorilor
16.45-17.15: Relazione inaugurale / Comunicare inaugurală: Mela ALBANA (Università degli Studi di Catania), ***Cultura e potere nell'età di Valentiniano I***
17.15-17.30: Discussione / Discuţii

17.30-17.45: Pausa / Pauză

17.45-18.30: ***Presentazione libri***
Iulian-Gabriel HRUŞCĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) presenta: M. TULLI CICERONIS *Actionis secundae in C. Verrem: Liber V*, Luigi Piacente recognouit, adnotationes criticas et indices adiecit, Claudia Tărnăuceanu Dacoromanice uertit, notis atque commentariis instruxit, Luigi Piacente et Claudia Tărnăuceanu praefationem composuerunt = M. TULLIUS CICERO, *A doua acţiune împotriva lui Verres: Cartea a V-a*, restabilirea textului latin, apparatus criticus, indici de Luigi Piacente, traducere în limba română, note şi comentarii de Claudia Tărnăuceanu, introducere de Luigi Piacente şi Claudia Tărnăuceanu, Editura Universităţii din Bucureşti, 2023
Luigi PIACENTE (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) presenta: Federica CALABRESE, *Il sito di Glastonbory. Fonti letterarie e indagini archeologiche sul 'primo' contesto cristiano di Britannia*, Aracne, Roma, 2022
18.30-19.00: Discussione / Discuţii

19.30: Cena / Cina

Mercoledì / Miercuri, 27 settembre / septembrie 2023

9.00-10.15
Moderatore / Moderator:
Dan RUSCU

9.00-9.30: Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi), ***Continuità lessicali – continuità e discontinuità semantiche e simboliche nelle* Historiae abbreviatae *di Aurelio Vittore***
9.30-10.00: Ecaterina Gabriela LUNG (Universitatea din Bucureşti), ***Geography and ideology in Late Antiquity***
10.00-10.15: Discussione / Discuţii

10.15-10.30: Pausa caffè / Pauză de cafea

10.30-12.30
Moderatore / Moderator:
Alessandro LAGIOIA

10.30-11.00: Maria AMBROSETTI (Università degli Studi di Sassari), ***Forme della narrazione drammatica in Ammiano Marcellino***
11.00-11.30: Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari), ***Paradosso, metamorfosi, spettacolo. Suggestioni ovidiane nella* Gigantomachia *latina di Claudiano***
11.30-12.00: Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ (Universitatea din București), ***Classical authors in Sidonius Apollinaris' library***
12.00-12.30: Discussione / Discuţii

12.30-15.00: Pausa pranzo / Pauză de prânz

15.00-17.00
Moderatore / Moderator:
Antonella BRUZZONE

15.00-15.30: Emanuel GROSU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), ***Da* refrigerium *al suo contrario. Alcune sfumature del concetto nelle* visiones animarum *medievali***
15.30-16.00: Simona NICOLAE (Universitatea din București/ Institutul de Studii Sud-Est Europene), ***L'hellénisme païen des épigrammes chrétiens (*Anthologie Palatine*)***
16.00-16.30: Alessandro LAGIOIA (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), ***"O misera domus Herculea": un contributo inedito alla fortuna del mito di Ercole nel primo umanesimo***
16.30-17.00: Discussione / Discuţii

17.00-17.15: Pausa / Pauză

17.15-18.30
Moderatore / Moderator:
Luigi PIACENTE

17.15-17.45: Federica CALABRESE (Ministero della Cultura, Italia), ***San Barbato di Benevento. Passaggio dal paganesimo al cristianesimo in terra campana***
17.45-18.15: Dan RUSCU (Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca), ***La patena del vescovo Paternus di Tomi e il suo simbolismo***
18.15-18.30: Discussione / Discuţii

19.00: Cena / Cina

Giovedì / Joi, 28 settembre / septembrie 2023

8.30-10.30
Moderatore / Moderator:
Simona NICOLAE

8.30-9.00: Claudia TĂRNĂUCEANU, Ana-Maria GÎNSAC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), ***Innovation et nouveauté dans la traduction biblique du***

latin au roumain. Les Psaumes de la Bible de Blaj (1760-1761) versus des versions antérieures [Travail réalisé dans le cadre du projet de recherche **roPsalt – CNCS-UEFISCDI, code PN-III-P4-ID-PCE-2020-2939**]

9.00-9.30: Daniel NIȚĂ-DANIELESCU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), ***Metropolitan Veniamin Costachi's* Forewords – *their role and importance in the age of "national renewal" and "European sentiment"***

9.30-10.00: Ioan-Augustin GURIȚĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), ***The source(s) of one Romanian 18th century version of* The history of the fall of Constantinople**

10.00-10.30: Discussione / Discuţii

10.30-11.00: Nelu ZUGRAVU, ***Conclusioni***

UNISS UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA" din IAȘI

UNIVERSITÀ degli STUDI di CATANIA

FACULTATEA de ISTORIE

CSCC
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

XIII CONVEGNO ROMENO-ITALIANO
Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica

AL XIII-LEA COLOCVIU ROMÂNO-ITALIAN
Tradiție și inovație între antichitatea clasică și Evul Mediu: forme, instrumente și modele de comunicare literară și artistică

Iași, 26-28 settembre / septembrie 2023
Sala H1 (Facoltà di Storia / Facultatea de Istorie)

ORGANIZZATORE / ORGANIZATOR:
Nelu ZUGRAVU
GRAFICA / GRAFICĂ: Anton GIURGIU

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 369-386
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.369

FORME DELLA NARRAZIONE DRAMMATICA IN AMMIANO MARCELLINO*

Maria AMBROSETTI**
(Università degli Studi di Sassari)

Keywords: *Ammianus Marcellinus, L. Cornelius Sisenna, Latin historiography, tragic historiography,* enargheia.

Abstract: ***Forms of dramatic narrative in Ammianus Marcellinus***. *The analysis of some passages from Ammianus'* Res gestae *demonstrates how the Antiochian historian innovated narrative modules widely used in previous historiography. In particular, the figure of the beggar, introduced by L. Cornelius Sisenna into Latin historiography as a tragedy's legacy and well attested by later historians, is originally collocated by Ammianus in a mass scene.*

Parole chiave: *Ammiano Marcellino, L. Cornelio Sisenna, storiografia latina, storiografia drammatica,* enargheia.

Riassunto: *L'analisi di alcuni passi dalle* Res gestae *di Ammiano dimostra come lo storico antiocheno riproponesse in maniera innovativa moduli narrativi già ampiamente utilizzati nella storiografia precedente. In particolare la figura del mendicante, introdotta da L. Cornelio Sisenna nella storiografia latina come eredità della tragedia e ben attestata negli storici posteriori, trova in Ammiano una collocazione originale in una scena di massa.*

Cuvinte-cheie: *Ammianus Marcellinus, L. Cornelius Sisenna, istoriografie latină, istoriografie tragică,* enargheia.

Rezumat: *Analiza unor pasaje din* Res gestae *ale lui Ammianus demonstrează modul în care istoricul antiohian a propus în mod inovator module narative deja utilizate pe scară largă în istoriografia anterioară. În special, figura cerşetorului, introdusă de L. Cornelio Sisenna în istoriografia latină ca moştenire a tragediei şi bine atestată de istoricii de mai târziu, îşi găseşte un loc original într-o scenă de masă din Ammianus.*

* Ringrazio la dottoressa Sara Turriziani per il concreto aiuto fornitomi in fase di revisione.
** m.ambrosetti1@studenti.uniss.it

Nel maggio (o giugno) 362, dopo aver ingrandito e abbellito la città di Costantinopoli, Giuliano si diresse verso Antiochia e lungo la strada si fermò a Nicomedia, città un tempo illustre e anche ampliata dagli imperatori con grandi spese, riconosciuta da chi l'aveva visitata come una delle città più splendide dell'impero romano. In un passo del libro ventiduesimo della sua opera Ammiano ci fornisce il resoconto dell'arrivo dell'imperatore a Nicomedia: la città si trovava in uno stato di totale prostrazione, con le mura ridotte in cenere a causa di un terremoto[1], e lo storico aggiunge che la terribile vista provocò un silenzioso pianto dell'imperatore e lo indusse ad avanzare verso il palazzo reale a passi più lenti. Ecco il brano delle *Res gestae* ammianee:

> 22, 9, 2 *Omnibus igitur, quae res diversae poscebant et tempora, perpensa deliberatione dispositis, et militibus orationibus crebris stipendioque conpetenti ad expedienda incidentia promptius animatis, cunctorum favore sublimis, Antiochiam ire contendens reliquit Constantinopolim incrementis maximis fultam: natus enim illic diligebat eam ut genitalem patriam et colebat.* 3. *Transgressus itaque fretum praetercursa Chalcedone et Libyssa, ubi sepultus est Hannibal Poenus, Nicomediam venit, urbem antehac inclytam, ita magnis retro principum amplificatam inpensis, ut aedium multitudine privatarum et publicarum recte noscentibus regio quaedam urbis aestimaretur aeternae.* 4. *Cuius moenia cum vidisset in favillas miserabiles concidisse, angorem animi tacitis fletibus indicans, pigriore gradu pergebat ad regiam, hoc maxime aerumnis eius inlacrimans, quod ordo squalens occurrit et populus nimium quantum antehac florentissimus; et agnoscebat quosdam ibidem ab Eusebio educatus episcopo, quem genere longius contingebat.* 5. *Hic quoque pari modo ad reparanda, quae terrae subverterat tremor, abunde praestitis plurimis per Nicaeam venit ad Gallograeciae fines...*

Si tratta di un episodio narrativamente interessante per la notevole carica drammatica che lo distingue, in quanto Ammiano non si limita a descrivere in termini ampiamente dolorosi i resti di una città un tempo famosa, con le mura incenerite che già rinviano al lettore

[1] Il terremoto si era verificato il 24 agosto del 358 – e non era il primo che aveva colpito rovinosamente la città – e il conseguente incendio fu domato solo cinque giorni dopo l'evento sismico: cfr. Ruge 1936, 475, 16-40. Una vivida narrazione di questa catastrofe era stata fatta dallo stesso Ammiano in 17, 7, 1-8 e quasi quattro anni dopo, all'arrivo di Giuliano, la situazione in cui versava la città era ancora significativamente penosa. Per quest'ultimo brano vedi anche *infra* nel testo.

un'immagine di decadenza. Lo storico punta infatti l'obiettivo sui cittadini, sia nella componente pubblica (*ordo*, ossia l'*ordo decurionum*, il senato municipale), sia nella componente privata (*populus*), i quali insieme, come collettività, accolgono l'imperatore e gli manifestano la loro sofferenza, mostrandosi a lui in atteggiamento luttuoso e probabilmente con vesti logore, quasi come dei mendicanti (*squalens*), nella speranza che Giuliano si commuova alla loro vista. E alla fine l'imperatore, guidato da un sentimento di solidarietà verso quelle persone che egli aveva conosciuto in condizioni ben diverse durante gli anni di studio sotto il magistero del vescovo Eusebio, con generosità concede loro abbondanti mezzi per riportare la città all'antico splendore.

Il brano appena analizzato è solo uno dei tanti nell'opera di Ammiano in cui è possibile individuare tracce di una modalità narrativa molto diffusa nella prosa storiografica latina, la storiografia cosiddetta 'tragica' (o 'drammatica'), una tendenza frequente nella narrazione storiografica antica, volta a drammatizzare il racconto attraverso l'inserimento di stilemi tratti dalla tragedia (e dalla poesia elevata come l'epica), a coinvolgere emotivamente il lettore come se egli si trovasse davanti agli occhi la scena che lo storico sta raccontando, al punto da ricreare in chi legge lo stesso rapporto di complicità emotiva che si realizzava nella poesia tragica, concepita secondo lo spirito greco, come mimesi del reale[2].

[2] Come è noto, la discussione sul concetto e sull'origine della storiografia 'tragica' ha preso le mosse dal celebre articolo di Schwartz 1897 (cfr. anche Schwartz 1905a, 663, 1-704, 63 e Schwartz 1905b, 1853, 36-1856, 45), nel quale lo studioso faceva risalire questa particolare prassi narrativa allo storico peripatetico Duride di Samo. Dalla presa di posizione di Schwartz il dibattito è stato lungo, a cominciare dall'intervento di von Fritz 1956, che ridimensionò molto il punto di vista di Schwartz in merito all'origine peripatetica della storiografia 'tragica' (cfr. già Wehrli 1947). La questione è stata successivamente riproposta secondo altre prospettive, cercando di restituire la storiografia 'tragica' non tanto a una sorta di capostipite, quale sarebbe Duride di Samo – che avrebbe peraltro tradito con la sua pratica storiografica la distinzione aristotelica tra poesia e storia –, bensì alle spontanee connessioni fra storiografia e tragedia esistenti già in Frinico ed Eschilo (Mazzarino 1966, 149) o alla grande epica panellenica (Walbank 1955; Walbank 1960). Sulla complessa questione cfr. tra gli altri Nicolai 1992, 139-155; Canfora 1999; Marincola 2003; Rutherford 2007; cfr. anche la sintesi di Mazza 2020, 55-57. Si veda anche *infra* in nota 4 la discussione sulla critica di Polibio (2, 56-58) al racconto patetico fatto da Filarco (seguace e continuatore di Duride) della battaglia di Mantinea, che divenne quasi il prototipo narrativo della storiografia 'tragica'.

La narrazione 'tragica' variamente declinata si incontra in contesti diversi nelle pagine delle *Res gestae*. Un episodio piuttosto esemplificativo delle capacità drammatiche di Ammiano è, ad esempio, quello in cui si narra l'uccisione del figlio giovinetto di Grumbate, re dei Chioniti (19, 1, 7-11) durante l'assedio di Amida (anno 359). Il corpo del ragazzo viene recuperato dopo una tremenda battaglia in cui grandinavano dardi, in mezzo ad ammassi di corpi e fiumi di sangue, nello stesso modo, sottolinea significativamente Ammiano, in cui nell'Iliade venne recuperato il corpo di Patroclo (par. 9 ... *per acervos caesorum et scaturigines sanguinis ... extrahitur corpus, ut apud Troiam quondam super comite Thessali ducis exanimi socii Marte acerrimo conflixerunt*). Nelle cerimonie successive alla tregua i soldati banchettano e piangono il giovinetto, mentre le donne si battono il petto e urlano imitando le sacerdotesse di Venere nei riti in onore di Adone (par. 11 *Feminae vero miserabili planctu, in primaevo flore succisam spem gentis solitis fletibus conclamabant, ut lacrimare cultrices Veneris saepe spectantur, in sollemnibus Adonidis sacris*)[3].

Numerose e narrativamente efficaci sono in Ammiano anche le raffigurazioni di assedi di città, come quella drammatica della presa della città di Lepcis (Leptis Magna) nella provincia della Tripolitania ad opera degli Austoriani (28, 6, 13-15, anno 365). E proprio la narrazione in toni drammatici della conquista di una città costituiva il modello archetipico della storiografia 'tragica': come è noto, infatti, nella sua ricostruzione della presa della città di Mantinea da parte dei Macedoni e degli Achei nel 223 a.C., lo storico Filarco aveva fornito i caratteri esemplari di questo tipo di rappresentazione, esasperando i toni narrativi attraverso l'aggiunta di elementi desunti dai modi della tragedia e fu per questo aspramente contestato da Polibio in un celebre passo (2, 56-58)[4].

[3] Il lungo brano mostra diffuse peculiarità poetiche (e virgiliane in particolare): analisi in Foucher 2000, 422.

[4] Sul passo di Polibio si veda Thornton 2013. Vanno ricordati anche altri passi in cui Polibio critica narrazioni a suo dire eccessivamente cariche di *pathos*, come 3, 20, 1-5 (costernazione dei Romani alla presa di Sagunto, narrata da Cherea e Sosilo), 30, 4, 5 (ambasceria dei Rodiesi a Roma nel 167 a.C.) e 30, 19, 4 (Prusia, re di Bitinia, si presenta a Roma vestito da liberto, 167 a.C.). In realtà, come ha ben indicato Cresci 2005, 258-264, la condanna polibiana di Filarco è relativa a un uso eccessivo di mezzi tragici senza un preciso resoconto degli eventi storici e delle loro cause, perché Polibio stesso, e prima di lui già Tucidide, avevano anch'essi fatto ricorso ad analoghe soluzioni narrative di tipo drammatico, ma solo dopo l'esposizione

La scrittura di Ammiano conosce anche cifre stilistiche ben più cariche di violenza e immagini raccapriccianti. In alcuni passi infatti lo storico antiocheno insiste su particolari truculenti, come scene successive a sanguinose battaglie in cui si fa strage di nemici: ad esempio in 16, 12, 57 si descrivono i Germani massacrati da Giuliano, che aveva attaccato sette re degli Alamanni, nel corso della battaglia presso Argentoratus (l'odierna Strasburgo, anno 357): soldati che non sanno nuotare e si aggrappano a quelli esperti; alcuni corpi galleggiano come tronchi d'albero, altri sono trasportati dalla corrente, le acque del fiume hanno cambiato colore e spumeggiano di sangue barbarico (*licebat ... videre nandi strenuis quosdam nescios adhaerentes, fluitantes alios cum expeditioribus linquerentur ut stipites, et velut luctante amnis violentia vorari quosdam fluctibus involutos ... Spumans denique cruore barbarico decolor alveus ...*)[5]. Brano, questo, dalla carica drammatica a tal punto elevata che viene introdotto dallo stesso Ammiano con l'espressione *velut in quodam theatrali spectaculo*. Descrizione analoga leggiamo in 17, 13, 15, la strage dei Limiganti, già schiavi dei Sarmati, messa in atto da Costanzo Augusto, dove pure si parla di soldati annegati e altri colpiti dai dardi che, cadendo nel fiume, lo fanno straripare di sangue nemico.

Simile tragica rappresentazione in 17, 7, 1-8, in cui Ammiano delinea gli effetti del disastroso terremoto che aveva colpito la città di Nicomedia il 24 agosto del 358: gente che tenta di salvarsi e grida cercando i parenti, montagne di cadaveri che si mescolano a gente che è riuscita a rifugiarsi sui tetti, ma che è destinata a morire di fame, altri individui sepolti sotto le macerie (par. 4-6 ... *clamoribus variis ... quaeritantium coniugium liberosque ... caesi complures, paulo ante homines tunc promiscae strages cadaverum cernebantur. Quosdam domorum inclinata fastigia intrinsecus servabant intactos, angore et inedia consumendos*), non prima di aver dettagliatamente raccontato il cambiamento del tempo, la nebbia, i fulmini, l'oscuramento improvviso del cielo, che precedettero, quasi segni premonitori, la catastrofe che si stava preparando (par. 2-3 ... *concreti nubium globi nigrantium*

puntuale dei fatti storici e solo in aggiunta a questi. Anche perché il rischio di uno sconfinamento nello *pseudos* per gli storici inclini alla raffigurazione drammatica dei fatti era sempre prossimo. Sul passo polibiano cfr. anche Marincola 2003, 295-302.

[5] Ovidio e altri poeti tra i modelli ammianei di questo passo: cfr. Foucher 2000, 198.

laetam paulo ante caeli speciem confuderunt ... humo involutus crassae caliginis squalor insedit ... numine summo fatales contorquente manubias ventosque ab ipsis excitante cardinibus ...).

Con la narrazione del terremoto di Nicomedia, le cui conseguenze la città soffriva ancora qauttro anni dopo, torniamo al brano con il quale ho introdotto questo scritto. Potrebbe a prima vista sembrare che l'episodio del popolo e del senato di Nicomedia che si fanno incontro a Giuliano in atteggiamento luttuoso sia meno determinante a caratterizzare l'uso che Ammiano fa della rappresentazione drammatica all'interno del racconto storiografico, se paragonato agli altri passi, emotivamente più intensi, che sopra sono stati brevemente esaminati. In realtà il motivo del personaggio che spesso ricopre cariche pubbliche e che si mostra vestito di stracci, con barba e capelli lunghi, per suscitare compassione, a causa di un evento (lutto, motivi personali o politici, quali esilio e simili) che ha modificato la sua condizione iniziale, ha una lunga storia e risale in ultima analisi al mito di Telefo, il quale, ferito da Achille durante un combattimento, si veste da mendicante e si dirige verso il campo dei Greci ad Argo, poiché secondo un oracolo solo la lancia di chi lo aveva colpito avrebbe potuto anche guarirlo[6]. Che il mito di Telefo fosse stato recepito dagli autori latini già in epoca arcaica e fosse ampiamente diffuso nella tragedia e nell'epica lo provano diverse testimonianze frammentarie[7]. Ma è ancor più interessante

[6] Questa versione del mito di Telefo si legge nell'omonima tragedia di Euripide ora perduta (frr. 697-8, 703, 712, 727a 30 e 87 Kannicht). Il mito dell'eroe straccione, ben conosciuto nella tragedia greca (Eschilo, Sofocle, Agatone e altri tragediografi, le cui opere sono conservate oggi in modo frammentario), fu persino parodiato da Aristofane (*Acarn*. 440 s., dove Diceopoli si traveste da mendicante al fine di ottenere la benevolenza del coro).

[7] Si veda la raffigurazione di Telefo in Enn. *trag*. 287 R³ = 281 Joc. *caedem caveo hoc cum vestitu squalida saeptus / stola* e in Acc. *trag*. 613 ss. R³ = 83 ss. Dangel *quem ego ubi aspexi, virum memorabilem / intui viderer, ni vestitus taeter, vastitas / maestitudo praedicarent hominem esse* <*squalidum*> e 617 R³ = 86 Dangel *nam etsi opertus squalitate est luctuque horrificabili* (sul passo acciano cfr. l'analisi di Stucchi 2004, 31). Per la raffigurazione di eroi ed eroine in vesti logore o a lutto si vedano già i modelli archetipici di Soph. *Oed. Col.* 1597 (Edipo); Eur. *Rhes.* 503 e 712 (Odisseo); Enn. *trag*. 345 R³ = 386 Joc. *et quis illaec est quae lugubri succinta est stola?* (frammento di tragedia incerta) ripreso da Acc. *trag*. 86 R³ = 637 Dangel *sed quaenam haec est mulier funesta veste, tonsu lugubri?* (dall'*Amphitruo*, Alcmena in scena dopo la morte del padre: cfr. Stucchi 2004, 25) e Acc. *trag*. 374 s. R³ = 331 s. Dangel *sed atratus taetra veste et vastitudine / deformatus* (Telamone nell'*Eurysaces*). Per altri esempi di siffatte rappresentazioni nella tragedia romana,

notare che già a partire dall'età arcaica anche la storiografia, in quel processo di apparentamento con la poesia elevata che Quintiliano riassumerà nella celebre formula *historia proxima poetis*, si appropria di questo modulo e lo inserisce nel tessuto narrativo.

Nel frammento 47 Peter² (= 45 Barabino = 15 Chassignet = 16 Sensal = 21 Cornell) tratto dal libro terzo delle *Historiae* di L. Cornelio Sisenna, storico vissuto nell'età di Silla e autore di un'opera in ventitré libri dedicata alla storia a lui contemporanea, si legge questa descrizione: *cum conplures menses barba inmissa et intonso capillo, lugubri vestitu, populum vicatim flens una cum liberis circumiret*. Non si sa chi sia il personaggio in questione, perché la brevità del frammento e l'assenza di qualunque elemento che ne permetta l'identificazione impediscono una individuazione definitiva[8]. Quello che ci interessa qui notare però è che Sisenna fornisce una rappresentazione drammatica di questo personaggio, che se ne va in giro villaggio per villaggio come un mendicante e, per suscitare maggiore pietà in coloro che incrocia per strada, si fa accompagnare dai figli. La descrizione sisenniana è peraltro disseminata di elementi tratti dalla lingua poetica, come assicurano le scelte linguistiche adottate in questo brevissimo passo dallo storico, il quale non solo inaugura l'ingresso nella prosa storiografica latina del

la cui diffusione finisce per invadere anche il campo delle arti figurative, cfr. La Penna 1979, 92-97; Perutelli 2004, 23; da ultimo cfr. anche Ambrosetti 2024, 38-39; 42-44. Sulla tendenza della storiografia a utilizzare i modi della tragedia nella rappresentazione di eventi catastrofici o agonie di individui cfr. Rutherford 2007, 509.

[8] Difficile l'identificazione di questo personaggio: M. Emilio Scauro, vittima della *lex Varia*, secondo Barabino 1967, 116-117; C. Aurelio Cotta secondo Frassinetti 1972, 90-91, ipotesi appoggiata da Beck-Walter 2004, 258 e Cornell 2013, 377; altre proposte in Calboli 1975; incerta l'identificazione del personaggio secondo Chassignet 2004 nel commento *ad l.*, come già per Sensal 1997 *ad l.* Di recente è tornato sull'argomento Degelmann 2019, il quale ritiene impossibile qualunque identificazione, trattandosi di un motivo – quello del mostrarsi in lutto – assai diffuso nella cultura politica della tarda repubblica e da non interpretare esclusivamente come una manifestazione degli aspetti drammatici dell'opera dello storico sillano, per i quali, come è noto, egli venne elogiato anche da Cicerone, molto critico verso la storiografia a lui precedente. Il passo di Sisenna va ad aggiungersi a quelli studiati in Degelmann 2018, ricchissimo saggio sulle manifestazioni del lutto nel mondo romano di epoca repubblicana e della prima età imperiale.

personaggio tragico del mendico, ma prende in prestito frasi, espressioni, formule dalla poesia tragica ed epica precedente[9].

Come arriva questo motivo ad Ammiano? Benché non si possa escludere che lo storico di Antiochia conoscesse direttamente Sisenna, come proverebbero alcuni dei contesti più manifestamente patetici sui quali mi sono poc'anzi soffermata[10], pare preferibile credere che il motivo giunga ad Ammiano dalla storiografia successiva a Sisenna, nella quale conosce ampia diffusione. In Livio (2, 23, 3) leggiamo che, mentre era imminente la guerra contro i Volsci, nel culmine delle lotte fra patrizi e plebei, si verificò un caso particolarmente doloroso: un uomo anziano si precipitò nel foro coperto di stracci, disfatto dal pallore e dalla magrezza, con barba e capelli lunghi, che lo rendevano quasi irriconoscibile – era un ex ufficiale che aveva combattuto valorosamente

[9] Si legga la completa disamina linguistica del frammento svolta da Sensal 1997, 184-185, nonché i passi tragici ed epici citati sopra in nota 7. Per il lessico impiegato da Sisenna in particolare cfr. Ambrosetti 2009, *s.vv. inmittere*, *intonsus*, *lugubris*, *vestitus*. Il passo di Sisenna potrebbe addirittura non essere il primo esempio storiografico della tipologia narrativa del mendicante: leggiamo infatti in un frammento di Sempronio Asellione (*hist.* 7 P²) che Tiberio Gracco, nel momento della sua condanna a morte (133 a.C.), raccomandava piangendo i figli al popolo (*orare coepit id quidem, ut se defenderent liberosque suos, eum, quem virile secus tum in eo tempore habebat, produci iussit populoque commendavit prope flens*). E secondo Cic. *Brut.* 89-90 (= Cato *orig.* 106 P² = *orat.* 122 Cugusi) Ser. Sulpicio Galba, accusato da Catone in un'orazione (*contra Ser. Galbam pro direptis Lusitanis*, anno 149 a.C.), scampò alla condanna raccomandando tra le lacrime al popolo i suoi figli e il figlio di G. Sulpicio Gallo, che gli era stato affidato alla morte del padre.

[10] Flach 1972, 349 pensa che descrizioni come Amm. 16, 12, 57 e 17, 13, 15, che ho sopra citato, possano avere punti di contatto diretto con alcuni passi di Sisenna come *hist.* 103 P² (*innoxios trementibus artubus repente extrahis atque in labro summo fluminis caelo albente*). Ritiene viceversa sovrastimati questi paralleli Sabbah 1978, 88 e nota 129, il quale tuttavia non esclude che Ammiano possa aver letto Sisenna, autore amato da Aulo Gellio e che anche Tacito aveva citato come fonte attendibile (cfr. *dial.* 23; *hist.* 3, 51, 2). Per Fontaine 1992, 29-30 Sisenna si collocherebbe all'inizio di una tradizione di storiografia artistica latina che arriva ad Ammiano passando per Sallustio e Tacito, per quanto l'eredità linguistica di questi storici non sarebbe sufficiente per giustificare la "bigarrure" del vocabolario di Ammiano, per la quale bisogna tener conto, fra gli altri, anche della persistente moda arcaizzante che gli arriva da Aulo Gellio e del manierismo di Apuleio e, prima ancora, di Seneca. Per non parlare della complicità fra storia ed epica anche in Ammiano, come provano gli innumerevoli poetismi, tra cui i virgilianismi, nella sua lingua. In nota 31 p. 34 Fontaine sostiene inoltre che l'esempio citato di Amm. 16, 12, 57 sia un eccesso molto raro in Ammiano, una variazione ellenistica che risale a passi come Hom. *Il.* 21, 21 (il fiume Xanto si arrossa con il sangue degli avversari colpiti dalla spada di Achille).

nella guerra contro i Sabini, ma era poi caduto in disgrazia (*Magno natu quidam cum omnium malorum suorum insignibus se in forum proiecit. Obsita erat squalore vestis, foedior corporis habitus pallore ac macie perempti; ad hoc promissa barba et capilli efferaverant speciem oris*).

Ancora: in 27, 34, 6 lo storico patavino racconta di Livio Salinatore, il quale, condannato per peculato nel 218 a.C. al termine del suo consolato, si era ritirato in campagna, lontano dal mondo civile, mal tollerando tale ignominia. Ma otto anni dopo, nel 210, i consoli M. Claudio Marcello e M. Valerio Levino lo riportarono a Roma con barba e capelli lunghi e la veste logora; segni – aggiunge Livio – dell'onta subita anni prima (*Octavo ferme post damnationem anno M. Claudius Marcellus et M. Valerius Laevinus consules reduxerant eum in urbem; sed erat veste obsoleta capilloque et barba promissa, prae se ferens in voltu habituque insignem memoriam ignominiae acceptae*).

Termino questa brevissima rassegna con un passo di Tacito, il quale nel libro quarto degli *Annales* (4, 28, 1) racconta di Vibio Sereno che accusa il padre e narra l'incontro dei due davanti al senato. Il contrasto ideologico e morale fra padre e figlio è efficacemente reso anche nel modo di presentare i due antagonisti: elegantissimo e vivace il figlio accusatore, sudicio e in catene il padre ricondotto dall'esilio al quale lo aveva condannato il figlio stesso in precedenza (*Ab exilio retractus inluvieque ac squalore obsitus et tum catena vinctus peroranti filio pater comparatur. Adulescens multis munditiis, alacri vultu, structas principi insidias, missos in Galliam concitores belli index idem et testis dicebat...*).

Il motivo del mendicante pare pertanto ben attestato nella prosa storiografica e forse ad un certo punto divenne perfino topico, come dimostrano alcuni passi di Seneca retore[11]. Si potrebbe credere che il brano di Ammiano da cui siamo partiti appaia meno efficace dal punto di vista della rappresentazione drammatica rispetto a quelli di analoga tematica degli storici precedenti (si pensi, ad esempio, alla suggestiva contrapposizione fra padre e figlio nel brano degli *Annales* tacitiani). Tuttavia mi sembra di poter affermare che la scena svoltasi a Nicomedia, in cui non un uomo supplice e mendico viene presentato al lettore, ma

[11] Sen. *contr.* 1, 1, 8 *Venit immissa barba capilloque deformi, non senectute sed fame membris trementibus, summissa et tenui atque elisa ieiunio voce, ut vix exaudiri posset, introrsus conditos oculos vix allevans*; 1, 1, 19 *Cecidit in pedes meos senex squalidus barba capilloque*.

un intero popolo formato da pubblici ufficiali da un lato e privati cittadini dall'altro, risulti di una solennità tragica e di una incisività anche maggiori rispetto a quelle presenti nella panoramica sopra tracciata. Che Ammiano volesse conferire *pathos* e drammaticità alla scena narrata, lo mostrano innanzitutto le scelte lessicali, preziose e poeticamente connotate[12]. Ma l'intensità narrativa si ottiene soprattutto con la scena corale di miseria e afflizione, che trova il suo modello ideale in alcune rappresentazioni di massa che si leggono in Tacito e che Ammiano sicuramente conosceva. Si pensi, ad esempio, a *hist*. 1, 4, 3, dove Tacito raffigura da un lato i sentimenti che accomunano i senatori, i cavalieri e la parte buona del popolo in un momento di esultanza collettiva per l'improvvisa scomparsa di Nerone, dall'altro la *plebs sordida*, che viceversa accoglie con tristezza la notizia della morte dell'imperatore[13].

[12] Solo poetico l'uso di *favilla* nel senso di 'mura (o case) ridotte in cenere (per incendio)' (cfr. Ov. *met*. 14, 575 *tepida latuerunt tecta favilla*; Sen. *Tro*. 21 *ater favilla squalet Iliaca dies*; per la prosa *Paneg*. 11[3], 4-5 *urbes Galliae ex favillis et cineribus excitavit*) e frequente in Ammiano (cfr. 29, 5, 18; 31, 6, 8): cfr. *ThlL s.v. favilla*. L'aggettivo *miserabilis* è usualmente riferito a cose astratte, non a un sostantivo come *favilla* ('ceneri la cui vista suscita misericordia'). Il nesso *angor animi* già in Cic. *Att*. 1, 18, 1 e in Lucr. 3, 903, poi Suet. *Tib*. 7, Apul. *met*. 3, 11 e in Ammiano anche in 14, 10, 2; inoltre Sulp. Sev. *epist*. 2, 3. Per la famiglia semantica di *squaleo* 'essere/presentarsi in veste squallida (per lutto e sim.)' cfr. Amm. 15, 5, 11 *Malarichus ... squalens et maestus*; 15, 12, 5 *vir poterit aliquis videri vel femina, licet perquam pauper, ut alibi frustis squalere pannorum*; 28, 1, 15 *squalidas ... personas*; 30, 5, 18 *videbat coniugem suam ... passis capillis, amictu squalenti contectam*. Raro è il verbo *inlacrimare*, attestato da Cicerone, ma quasi esclusivamente poetico: cfr. Prop. 2, 1, 77; Verg. *Aen*. 9, 303; 11, 29; Hor., poi Sen. *trag*., Sil., Stat., Val Fl. In prosa dopo Cicerone solo in Tacito e in autori successivi (Hil., Heges., Ennod.): cfr. *ThlL s.v.* e in part. il citato Prop. 2, 1, 77 (*taliaque illacrimans mutae iace verba favillae*), dove il poeta invita Mecenate a fermarsi davanti al suo sepolcro e a rivolgere piangendo parole alle sue mute ceneri; passo che sembra trovare un'eco in Ammiano, anche per la presenza di *favilla* (*cuius moenia cum vidisset in favillas miserabiles concidisse ... hoc maxime aerumnis eius inlacrimans*). Il nesso *ordo et populus* torna in Amm. 25, 9, 2, in una scena del tutto analoga a quella proposta: senato e popolo di Nibisi uniti nella vana supplica a Gioviano, che aveva consegnato la città al nobile persiano Binese, il quale aveva ordinato ai cittadini di abbandonarla. In generale sulla lingua di Ammiano si vedano almeno Hofmann-Szantyr 1965, 49-50; Sabbah 1978, 541-594; Fontaine 1992, con bibliografia precedente. Per i caratteri poetici della lingua di Ammiano cfr. i dati raccolti in Foucher 2000, *passim* e in part. 320-331 per i rapporti con la lingua virgiliana.

[13] Tac. *hist*. 1, 4, 3 *Sed patres laeti, usurpata statim libertate licentius ut erga principem novum et absentem; primores equitum proximi gaudio patrum; pars populi integra et magnis domibus adnexa, clientes libertique damnatorum et exulum*

Anche nel passo di Ammiano il popolo e il senato si trovano associati nello stesso sentimento mentre rivolgono una preghiera all'imperatore, e condividono un momento di dolore e prostrazione, ma anche di speranza nella risposta di Giuliano. Scene collettive analoghe alla nostra, benché di diverso tenore, si possono leggere anche altrove in Ammiano, ad esempio in 15, 8, 21, quando a Vienne popolo e dignitari accolgono Giuliano che arrivava in città[14]; o in 22, 2, 4, dove Giuliano viene ricevuto dal popolo e dal senato di Costantinopoli[15].

Il momento centrale del passo ammianeo si presta infine a una riflessione ulteriore. Ammiano scrive che la cosa che maggiormente sconvolge Giuliano non è solo la vista della popolazione di Nicomedia ridotta in estrema povertà sotto le mura della città in cenere, ma come quella vista attivasse in lui il doloroso ricordo della floridezza di un tempo passato (*hoc maxime aerumnis eius inlacrimans, quod ordo squalens occurrit et populus nimium quantum antehac florentissimus*). Orbene, in un'epistola ad Attico (3, 10) scritta nel 58 a.C., quando si trovava a Tessalonica in esilio in conseguenza della *lex Clodia*, Cicerone si rammarica con grande enfasi[16] con l'amico della condizione in cui versa in quel momento. Ma il fatto che lo rattrista in misura maggiore è aver dovuto sottrarsi all'incontro con il fratello, per non dover vedere la condizione di desolante dolore in cui quello si trovava e soprattutto per evitare a Quinto la vista di sé stesso, un tempo in una posizione di prestigio e ora invece in rovina (*quem* [= *fratrem*] *ego* ...

in spem erecti: plebs sordida et circo ac theatris sueta, simul deterrimi servorum, aut qui adesis bonis per dedecus Neronis alebantur, maesti et rumorum avidi. Si vedano anche altri passi tacitiani, ad esempio *ann.* 2, 82 (reazioni di dolore della folla per la morte di Germanico); *ann.* 3, 1, 2-4 (gente che si fa incontro ad Agrippina sbarcata a Brindisi); *ann.* 3, 4, 1-2 (folla che manifesta il suo cordoglio per la morte di Germanico ed esalta Agrippina).

[14] Amm. 15, 8, 21 *Cumque Viennam venisset, ingredientem optatum quidem et impetrabilem honorifice susceptura omnis aetas concurrebat et dignitas proculque visum plebs universa cum vicinitate finitima.*

[15] Amm. 22, 2, 4 *Exceptus igitur tertium Iduum Decembrium verecundis senatus officiis et popularium consonis plausibus.*

[16] Cic. *Att.* 3, 10. In particolare il paragrafo 2 sembra avere un andamento quasi oratorio, strutturato in *cola* asindetici di interrogative retoriche (*Possum oblivisci qui fuerim? Non sentire qui sim, quo caream honore, qua gloria, quibus liberis, quibus fortunis, quo fratre? Quem ego, ut novum calamitatis genus attendas, cum pluris facerem quam me ipsum semperque fecissem, vitavi ne viderem, ne aut illius luctum squaloremque adspicerem aut ne me, quem ille florentissimum reliquerat, perditum illi adflictumque offerrem*).

vitavi ne viderem, ne aut illius luctum squaloremque adspicerem aut ne me, quem ille florentissimum reliquerat, perditum illi adflictumque offerrem). Ora, in questo paragrafo dell'epistola ciceroniana compaiono alcune espressioni che si ritrovano nel capitolo di Ammiano. E non solo: sembra quasi la riproposizione della medesima situazione, ma in uno scenario non privato, bensì pubblico: come Cicerone aveva preferito non incontrare il fratello e non vedere la luttuosa miseria in cui quello si trovava e, nel contempo, risparmiare a lui la vista di sé stesso, così in Ammiano si comprende che Giuliano si trova di fronte la desolazione del popolo di Nicomedia (*ordo squalens ... et populus*) e questo gli fa tornare alla memoria quel popolo un tempo *florentissimus*, proprio come Cicerone definisce sé stesso nei tempi precedenti alla condizione penosa dovuta all'esilio[17]. Insomma, la contrapposizione tra un passato splendido e un presente luttuoso accomuna idealmente l'esule Cicerone nell'epistola ad Attico e i dignitari e il popolo di Nicomedia nella scena descritta da Ammiano[18].

L'impronta drammatica della scena descritta dallo storico antiocheno sembra pertanto mostrare anche qualche suggestione testuale di provenienza ciceroniana. Il che rivela come lo storico abbia adottato diverse strategie narrative per conseguire l'obiettivo di *commovere* il lettore, per consentirgli quasi di essere presente alla scena di Nicomedia.

[17] Il participio/aggettivo *florens* è frequente in Cicerone, in particolar modo proprio al superlativo (cfr. *ThlL s.v. floreo* 921, 11-18). Il superlativo è usato da Ammiano 4 volte, 1 volta il positivo. La medesima opposizione tra passato florido e condizione di lutto ricompare negli stessi termini in testi oratori di Cicerone, come *p. red. in sen.* 31, dove l'oratore ricorda come il senato lo abbia onorato quando il suo prestigio era alto, ma abbia considerato quasi un lutto pubblico il suo esilio (*Vos me florentem semper ornastis, laborantem mutatione vestis et prope luctu vestro, quoad licuit, defendistis*).

[18] Il confronto tra la fortuna precedente e la sventura presente è uno degli argomenti addotti nella precettistica retorica per suscitare misericordia negli ascoltatori (cfr. *rhet. Her.* 2, 50, 1 e la casistica in Cic. *inv.* 1, 106-9): cfr. Calboli Montefusco 1988, 102. Per la conoscenza di Cicerone e delle sue opere da parte di Ammiano cfr. Jenkins 1985, 90-149; Blockley 1998; MacCormack 2016; cfr. anche Owens 1958, 50, 80, 93, 98 per alcuni possibili prestiti da Cicerone (*Sext. Rosc.*; *Verr.*; *Mur.*; *Brut.*) nel capitolo 22, 9 da cui è tratto il brano iniziale. Sui vari ambiti della ricezione di Cicerone nella tarda latinità La Bua 2015; Gasti 2016; Gasti 2018; De Paolis 2000. Sulla conoscenza e la circolazione dell'epistolario ciceroniano nel II secolo cfr. Piacente 2006. Le epistole ad Attico, politicamente più compromettenti, al punto che lo stesso Attico verosimilmente eliminò dalla raccolta le sue risposte all'amico Cicerone, cominciarono a circolare di nuovo all'epoca dei due Seneca, nella seconda metà degli anni '50 del primo secolo d.C.: cfr. Piacente 2009.

E se Quintiliano consigliava all'oratore di perseguire la vividezza della rappresentazione (che i greci chiamavano *enargheia*)[19], a maggior ragione questo valeva per uno storico, il quale – secondo quanto affermava Cicerone stesso, quando auspicava che la storia divenisse un *opus oratorium* – doveva possedere le medesime competenze di un oratore e in particolar modo doveva in alcune circostanze mirare a un'efficacia rappresentativa tale da consentire al lettore quasi di rivivere le emozioni provate nel testo narrato. Ed era ancora Cicerone a ricordare a Lucceio, in una celebre lettera in cui lo pregava di scrivere una sorta di monografia sul consolato del 63 a.C. e sui fatti a questo successivi, che niente è più adatto a dilettare un lettore delle vicissitudini della fortuna e della mutabilità delle circostanze, perché sebbene queste non siano desiderabili per chi le ha subite, tuttavia saranno piacevoli per chi le leggerà in un'opera storica[20]. E il frangente narrato da Ammiano rientra pienamente in questa tipologia narrativa, una città e i suoi abitanti ridotti in miseria dopo la prosperità che li aveva resi famosi in passato.

Il motivo del mendicante, uno dei tanti che la storiografia 'tragica' ha ereditato dalla poesia elevata e di cui gli storici si sono serviti per impressionare i lettori e quasi condurli ad assistere a quanto veniva narrato, ha avuto una lunga storia nella letteratura storiografica latina a partire da Sisenna. Con Ammiano esso viene a collocarsi in una rappresentazione corale che prende le mosse dalle scene di massa che tanta parte avevano avuto nella storiografia latina – in Tacito in particolare

[19] Cfr. Quint. *inst*. 8, 3, 61 ss., su cui Bruzzone 2007, 149-151.

[20] Cic. *fam*. 5, 12, 4 *Nihil est enim aptius ad delectactionem lectoris quam temporum varietates fortunaeque vicissitudines. Quae etsi nobis optabiles in experiendo non fuerunt, in legendo tamen erunt iucundae. Habet enim praeteriti doloris secura recordatio delectationem;* 5. *ceteris vero nulla perfunctis propria molestia, casus autem alienos sine ullo dolore intuentibus, etiam ipsa misericordia est iucunda*. Su questa celebre epistola, uno dei luoghi in cui Cicerone affronta la questione di come si debba scrivere la storia, genere ai suoi tempi ancora negletto, dopo Guillemin 1938, 96-103, cfr. lo studio di Puccioni 1981; inoltre Woodman 1988, 70-74; Rudd 1992, 18-26; De Vivo 2000; Petrone 2011, 132-134. Cicerone, che spiega (*de orat*. 2, 62 ss.) come uno storico debba in primo luogo *docere*, ma anche – e soprattutto – *delectare* (cosa che gli storici a lui precedenti non avevano colpevolmente fatto), nell'episola a Lucceio afferma che egli dovrebbe anche *commovere*, ossia catturare emotivamente il lettore (par. 5), al punto che l'opera che Cicerone si aspetta dall'amico dovrebbe configurarsi quasi come un dramma (par. 6 *fabula rerum eventorumque nostrorum*). Sulla concezione storiografica di Cicerone si veda almeno Rambaud 1953, *passim*; Leeman 1955; Leeman 1974, 225-234; La Penna 1991, *passim*, oltre al già citato Woodman 1988, 70-116.

– e ben diffuse anche nella narrativa dello storico antiocheno. E questo motivo non fa che confermare l'ideale continuità del genere storiografico latino attraverso i secoli, almeno per quanto riguarda alcune delle sue vocazioni fondamentali, quale la rievocazione emozionale dei fatti narrati.

BIBLIOGRAFIA

Ambrosetti 2009 = M. Ambrosetti, *Sulla lingua di L. Cornelio Sisenna I: Lessico*, *InvLuc*, 31, 9-58.

Ambrosetti 2024 = M. Ambrosetti, Historia proxima poetis*: osservazioni sul lessico di Sisenna e Accio*, *C&C*, 19/1, 31-56.

Barabino 1967 = G. Barabino, *I frammenti delle "Historiae" di Lucio Cornelio Sisenna*, *Studi Noniani*, I, Genova, 67-251.

Beck-Walter 2004 = *Die frühen römischen Historiker*, II: *Von Coelius Antipater bis Pomponius Atticus*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von H. Beck und U. Walter, Darmstadt.

Blockley 1998 = R. Blockley, *Ammianus and Cicero: the Epilogue of the* History *as a Literary Statement*, *Phoenix*, 52, 305-314.

Bruzzone 2007 = A. Bruzzone, *Pour une explication de Mérobaude*, Panégyrique en prose*, frg. IB, l. 19 ss. L'essence des actes et leur représentation*, *REA*, 53, 141-157.

Calboli 1975 = G. Calboli, *Su alcuni frammenti di Cornelio Sisenna*, in *Gli storiografi latini tramandati in frammenti*, Atti del Convegno (Urbino 9-11 maggio 1974), *StudUrb*, 49, 151-221.

Calboli Montefusco 1988 = L. Calboli Montefusco, Exordium narratio epilogus. *Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Bologna.

Canfora 1999 = L. Canfora, *Pathos e storiografia 'drammatica'*, in *La storiografia antica*, Milano, 44-60.

Cornell 2013 = *The Fragments of the Roman Historians. Volume I*: *Introduction*; *Volume II*: *Texts and Translations*; *Volume III*: *Commentary*, T. J. Cornell, General Editor. Editorial Committee: E. H. Bispham, T. J. Cornell, J. W. Rich, C. J. Smith. Contributors: E. H. Bispham, J. Briscoe, T. J. Cornell, A. Drummond†, B. M. Levick, S. J. Northwood, S. P. Oakley, M. P. Pobjoy, J. W. Rich, C. J. Smith, Oxford.

Cresci 2005 = L. R. Cresci, *Storiografia drammatica dall'Antichità a Bisanzio: elementi di continità e discontinuità*, *RFIC*, 133, 257-282.

Degelmann 2018 = Ch. Degelmann, Squalor. *Symbolisches Trauern in der Politischen Kommunikation der Römischen Republik und Frühen Kaiserzeit*, Stuttgart.

Degelmann 2019 = Ch. Degelmann, *Im Kleinen das Große: politische Kultur in einem Sisenna-Fragment (FRH 15,16)*, *Hermes*, 147, 372-377.

De Paolis 2000 = P. De Paolis, *Cicerone nei grammatici tardoantichi e altomedievali*, *Ciceroniana*, 11 (= Atti dell'XI Colloquium Tullianum, Cassino-Montecassino, 26-28 aprile 1999), 37-67.

De Vivo 2000 = A. De Vivo, *Le leggi e l'uso della storia in Cicerone*, *Paideia*, 55, 183-195.

Flach 1972 = D. Flach, *Von Tacitus zu Ammian*, *Historia*, 21, 333-350.

Fontaine 1992 = J. Fontaine, *Le style d'Ammien Marcellin et l'esthétique théodosienne*, in *Cognitio gestorum. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus* (= Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 26-28 August 1991), edit. J. den Boeft, D. den Hengst, H. C. Teitler, Amsterdam, 27-37.

Foucher 2000 = A. Foucher, Historia proxima poetis. *L'influence de la poésie épique sur le style des historiens latins de Salluste à Ammien Marcellin*, Bruxelles.

Frassinetti 1972 = P. Frassinetti, *Sisenna e la guerra sociale*, *Athenaeum*, n.s. 50, 78-113.

von Fritz 1956 = K. von Fritz, *Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtschreibung*, in *Histoire et historiens dans l'antiquité*, Entretiens sur l'antiquité classique de la Fondation Hardt, IV, Genève, 83-145.

Gasti 2016 = F. Gasti, *Aspetti della presenza di Cicerone nella tarda antichità latina*, in *Cicerone nella cultura antica*. Atti del VII Simposio Ciceroniano (Arpino, 8 maggio 2015), a cura di P. De Paolis, Cassino, 27-54.

Gasti 2018 = F. Gasti, *Cicerone nella tradizione dei breviari*, in *La fortuna di Cicerone tra antichi e moderni. Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea*, 14ª Giornata di Studi (Chiavari, 11 marzo 2017), a cura di S. Audano, E. Malaspina, G. Mazzoli, *Ciceroniana on line*, n.s. 2, 1, 55-74.

Guillemin 1938 = A. Guillemin, *La lettre de Cicéron à Luccéius (*Fam. *V, 12)*, *REL*, 16, 96-103.
Hofmann-Szantyr 1965 = J. B. Hofmann-A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München.
Jenkins 1985 = F. W. Jenkins, *Ammianus Marcellinus' Knowledge and Use of Republican Latin Literature*, Diss. University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana (Illinois).
La Bua 2015 = G. La Bua, *Cicerone e l'educazione nel mondo tardoantico*, *RaRe*, 5, 51-59.
La Penna 1979 = A. La Penna, *Fra teatro, poesia e politica romana*, Torino.
La Penna 1991 = A. La Penna, *La storiografia*, in *La prosa latina. Forme, autori, problemi*, a cura di F. Montanari, Roma, 13-93.
Leeman 1955 = A. D. Leeman, *Le genre et le style historique à Rome: théorie et pratique*, *REL*, 33, 183-208.
Leeman 1974 = A. D. Leeman, *Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini*, edizione italiana a cura di E. Pasoli, traduzione di G. C. Giardina e R. Cuccioli Melloni, Bologna.
MacCormack 2016 = S. MacCormack, *Cicero in Late Antiquity*, in *The Cambridge Companion to Cicero*, ed. C. Steel, Cambridge, 251-305.
Marincola 2003 = J. Marincola, *Beyond Pity and Fear: The Emotions of History*, *AncSoc*, 33, 285-315.
Mazza 2020 = M. Mazza, *Storia e ideologia in Tito Livio. Per un'analisi storiografica della* Praefatio *ai* Libri ab urbe condita, Nuova edizione rivista ed ampliata, Catania-Roma.
Mazzarino 1966 = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II 1, Bari.
Nicolai 1992 = R. Nicolai, *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa.
Owens 1958 = E. E. L. Owens, *Phraseological Parallels and Borrowings in Ammianus Marcellinus from Earlier Latin Authors*, Diss. London, s.d. (ma 1958).
Perutelli 2004 = A. Perutelli, *Prolegomeni a Sisenna*, Pisa.
Petrone 2011 = G. Petrone, *Lo spazio delle emozioni teatrali, tra storiografia e politica, secondo la testimonianza di Cicerone*, *Hormos*, n.s. 3, 130-139.
Piacente 2006 = L. Piacente, *Le epistole di Cicerone nella biblioteca di Frontone (*Ad amicos *2,2)*, *Aufidus*, 20, 97-101 (= L. Piacente,

Cicerone a riflettori spenti. Episodi della tradizione testuale di orazioni ed epistole, Bari, 2014, 45-48).

Piacente 2009 = L. Piacente, *Le epistole di Cicerone tra i due Seneca*, *C&C*, 4, 325-330 (= L. Piacente, *Cicerone a riflettori spenti. Episodi della tradizione testuale di orazioni ed epistole*, Bari, 2014, 33-38).

Puccioni 1981 = G. Puccioni, *Il problema della monografia storica latina*, Bologna.

Rambaud 1953 = M. Rambaud, *Ciceron et l'histoire romaine*, Paris.

Rudd 1992 = N. Rudd, *Stratagems of Vanity: Cicero,* Ad familiares *5.12 and Pliny's Letters*, in *Author and Audience in Latin Literature*, edited by T. Woodman and J. Powell, Cambridge, 18-32.

Ruge 1936 = W. Ruge, voce *Nikomedeia*, *RE* XVII,1, Stuttgart, 468, 14-492, 40.

Rutherford 2007 = R. Rutherford, *Tragedy and History*, in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, edited by J. Marincola, I, Oxford, 504-514.

Sabbah 1978 = G. Sabbah, *La méthode d'Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les* Res gestae, Paris.

Schwartz 1897 = E. Schwartz, *Die Berichte über die catilinarische Verschwörung*, *Hermes*, 32, 554-608.

Schwartz 1905a= E. Schwartz, voce *Diodorus (38)*, *RE* V, Stuttgart, 663, 1-704, 63.

Schwartz 1905b= E. Schwartz, voce *Duris (3)*, *RE* V, Stuttgart, 1853, 36-1856, 45.

Sensal 1997 = C. Sensal, *Les trois premiers livres des* Historiae *de L. Cornelius Sisenna: traduction et commentaire*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Québec.

Stucchi 2004 = S. Stucchi, *La sublime veemenza della tragedia di Accio: analisi retorica di alcuni frammenti*, *Aevum(ant)*, n.s. 4, 15-39.

Thornton 2013 = J. Thornton, *Tragedia e retorica nella polemica sulla presa di Mantinea (Polibio II, 56-58)*, *Studi Ellenistici*, 27 (= *Parole in movimento. Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico*. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 febbraio 2011, a cura di M. Mari e J. Thornton), 353-374.

Walbank 1955 = F. W. Walbank, *Tragic History: a Reconsideration*, *BICS*, 2, 4-14.
Walbank 1960 = F. W. Walbank, *History and Tragedy*, *Historia*, 9, 216-234.
Wehrli 1947 = F. Wehrli, *Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie*, in *Eumusia. Festgabe für Ernst Howald*, Zürich, 54-71.
Woodman 1988 = A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography. Four Studies*, London and New York.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 387-399
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.387

CLASSICAL AUTHORS IN SIDONIUS APOLLINARIS' LETTERS

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ*
(University of Bucharest)

Keywords: *Sidonius Apollinaris, colour, rhetoric, classical literature, cultural interpretation, Late Antiquity.*

Abstract: *This article aims to highlight how Sidonius Apollinaris, a member of the 5th century Gallic and Christian aristocracy, employs vocabulary of colours to depict the physical and psychological portraits of his contemporaries, as discussed in his letters. By skilfully utilizing literary techniques and adopting models from classical authors he studied extensively, Sidonius demonstrates not only his robust education but also the continuity of the "*color*"'s semantic pluralism: "*color*" in its literal sense, "*color*" as a means of emphasizing human character, and "*color*" as a rhetorical concept.*

Cuvinte-cheie: *Sidonius Apollinaris, culoare, retorică, literatura clasică, interpretare culturală, antichitatea târzie.*

Rezumat: *Acest articol urmăreşte să pună în evidenţă modul în care Sidonius Apollinaris, membru al aristocraţiei gallice şi creştine din veacul al V-lea, foloseşte vocabularul dedicat culorilor pentru a creiona portrete fizice şi psihice ale unor personaje contemporane cu el, despre care vorbeşte în scrisorile sale. Printr-o admirabilă valorizare a procedeele literare şi preluând modele întâlnite în autorii clasici pe care i-a studiat cu profunzime, Sidonius demonstrează nu doar solida sa educaţie, ci şi continuitatea pluralismului semantic al conceptului de* color*, şi anume: culoare în sens propriu, culoarea ca mijloc evidenţiere a caracterului oamenilor şi culoarea în calitate de concept retoric.*

* d_mihut@yahoo.com

Argument

Gaius Sollius Modestus Apollinarius Sidonius[1] (c.430-480s) was born in Lyon, in a distinguished aristocratic family, in Roman Gallia much tried by barbarian invasions in the 5th century. Attaining a high education, Sidonius made himself noticed by Roman emperors who succeeded in power during his life. Our author reached high levels of the political and religious career – the prefecture of the city of Rome in 468, and the episcopate in the fortress of the Arverni around the year 470 – and also exceled on the literary field,[2] composing a series of panegyrics, poems, and 9 books of epistles published according to the model of Pliny the Younger (with whom he is frequently associated[3]).

Our paper is inscribed in a current topic of the contemporary historiography on Sidonius, which is the influences of classical authors on his writings.[4] However, we have sought to examine it from a less

---

[1] Sidonius became a consistently researched author by scholars all over the world, from Europe (Ágnes Horváth, Sigrid Mratschek, Joop van Waarden, Gavin Kelly, Isabella Gualandri, Stefania Santelia, Luigi Piacente) and United States (Ralph Mathinsen) to Australia (Michael P. Hanaghan). For more details and further bibliography, see the substantial book on Sidonius' activity and life edited by Gavin Kelly and Joop van Waarden, *The Edinburgh Companion to Sidonius Apollinaris*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020. Ian Wood recently added an interesting analysis of the Sidonius's diplomatic and legal activity among the Barbarians, Ian Wood, *The Silence of Sidonius*, in Alessandro Campus, Anna Chahoud, Gianfrancesco Lusini, Simona Marchesini (eds.), *Tempus Tacendi. Quando il silenzio comunica*, Verona, Alteritas, 2023, 213-228.

[2] Sidonius' entire work was edited at the end of the 19th century (*Monumenta Germaniae Historica*) and then translated in other languages. For this paper, we used the English translation of Sidonius' epistles edited by professor W. A. Anderson of the University of Manchester in the Loeb Classical Library, in 1963.

[3] For an interesting comparative analysis between Sidonius' books of letters and Pliny's nine books of epistles, see Roy Gibson, *Reading the Letters of Sidonius by the Book*, in Johannes A. van Waarden and Gavin Kelly (eds.), *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, Leuven-Paris-Walpole, MA, Peeters, 2013, 195-219. See also Sigrid Mratschek, *The Letters Collection of Sidonius Apollinaris*, in Cristiana Sogno, Bradley K. Storin, Edward J. Watts (eds.), *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland, University of California Press, 2016 (1st ed.), 309-336; Michael P. Hanaghan, *Reading Sidonius' Epistles*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

[4] An overview of the classical and Christians influences on Sidonius' writing is exposed in the article written by Ágnes T. Horváth, *The education of Sidonius Apollinaris in the light of his citations*, *ACD*, 36, 2000, 151-162. In the same respect,

conventional perspective, focusing on how he employs colours and related terminology to craft the personalities of the individuals he portrayed in his letters. In the examined examples we have explored how colours or various shades (especially *rubor* and *pallor*, including their chromatic derivatives) are linked to the physiological, psychological, social and potentially ethnic traits of individuals. Recognizing of these associations and their cultural content in previous Latin works directed us to the classical influences of Sidonian writings.

We left aside the architectural and geographical descriptions, in which the matter itself substitutes for the colour – e.g., grass for green, rocks for sombre colours, marble for various hues. However, in our author's letters there are also associations between colour and matter (for example, the union of water or sky with blue colour – *caeruleus* – encompassing all its shades, strongly inspired by the works of his predecessors, especially Pliny the Elder's *Naturalis Historiae* and Seneca's *Quaestiones naturales*).

The Romans inherited from the Greeks a consistent philosophical reflexion about colours[5] descending from pre-Socratics (especially

and regarding the intertextuality of Sidonius' writings, see Isabella Gualandri, *Sidonius' intertextuality*, in Gavin Kelly and Joop van Waarden, *op. cit.*, 279-316, especially 285-286 and notes 36 and 37. Concerning the cultural context and literary sources of influences in Sidonius' writings, see also André Loyen, *Sidoine Apollïnaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1943; Isabella Gualandri, *Furtiva lectio: Studi su Sidonio Apollinare*, Milan, Cisalpino-Goliardica, 1979; Robert E. Colton, *Echoes of Juvenal in Sidonius Apollinaris*, *RPL*, 5, 1982, 59-74 ; Robert Thouvenel, *Sidoine Apollinaire et son temps: un poète dans la tourmente à la chute de l'Empire romain*, Cournon-d'Auvergne, Éd. Orionis, 1989 ; Jozef Veremans, *La présence de Virgile dans l'œuvre de Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont-Ferrand*, *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à G. Sanders*, Steen Brugge (*Instrumenta Patristica* 23), 1991, 491-502; Jill Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, AD 407-485*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994; Frank M. Kaufmann, *Studien zu Sidonius Apollinaris*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995; Robert E. Colton, *Some Literary Influences on Sidonius Apollinaris*, Amsterdam, Hakkert, 2000; Jean Le Guillou, *Sidoine Apollinaire : l'Auvergne et son temps*, Aurillac, Gerbert, 2002.

[5] For a wider perspectives of research concerning the importance of the colour in the ancient Mediterranean world see Lisa Cleland, Karen Stears, and Glenys Davies (eds.), *Colours in the Ancient Mediterranean World*, BAR Publishing 2016 (*BAR International Series* 1267, 2004, publishing the proceedings of the international conference on *Colours in Antiquity* which took place in September 2001 at Edinburgh University); see also, Agnès Rouveret, Sandrine Dubel, Valérie Naas,

Empedocles). Plato expanded on this by examining two key concepts: the subjective context, rooted in human perception through sensory organs, and the cultural context, shaped by societal conventions. Aristotle added the possibility of knowledge due to the visibility generated by colours, and his pupil, Theophrastus, exploited the role of the light both as vector that conveys colours to the human eye and as principal cause of the perceived chromatic diversity. Building on these philosophical concerns about the understanding of nature and the human capacity for knowledge, the Stoic and Epicurean interpretation increased the subjective content of colour analysis, while the Academic sceptics developed the differences in colour perception depending on context and necessities.

In addition, the concept of colour, already used in the public speeches of the classical Athens having the *sense of complexion put on an argument*, *sometimes referring to the speaker's character, behaviour, or demeanour*, gained new substance, as rhetorical tool,[6] which was latter much more intensively exploited by the Romans. Cicero often stressed is his works (*Tusculane Disputationes* or into the second *Academica* entitled *Lucullus*) the differences between perceiving, grasping and appearing. He also highlighted that the real *iudex* of a person is their soul, which evaluates what the mind transmits to it, regardless of the information collected throughout the sense organs which he defined as windows of the soul – *fenestrae animi*. What the *color* might convey is not only the state of nature but also the state of mind, at some point or in a particular context, which does not exclude the dynamic of the entire process of observation and comprehension. Immersed into rhetorical debates, *color* arrives to designate someone's moral vigour[7] and even the moral substance of the state.[8]

Simultaneously a technical concept and a metaphorical category, *color* became integral to Roman literary style. It was used to describe

---

Couleurs et matières dans l'Antiquité, textes, techniques et pratiques, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2006. Particularly for the meanings of the colours in Ancient Rome and the adoption of the Greek interpretations on colours, with further bibliography, see Mark Bradley, *Colour and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

[6] *Ibidem*, 112-127.

[7] Cic., *Fam.*, 1, 9, 15, speaking about his regrets that, after his return of exile, the Roman people did not observe the colour of his soul – in term of strength.

[8] Cic., *Ad Att.*, 4, 18, referring to the Roman Republic after Gabinius' acquittal.

natural colour and the appropriateness of physical appearance, while the meanings of the artificial colour and excessiveness were reserved for the terms connected to the verb *fuco-fucare*. By the Early Empire, the concept of *color* had attained the status of an institutionalised rhetorical concept, abundantly present in Seneca the Elder's and Quintilian's works. Rezoning to this evolution of intellectual reflexion on colour, the linguistic apparatus (verbs, substantives, adjectives, or more complex literary constructions) equally covered the aesthetic, social, political, and religious fields. Sidonius' vocabulary represents not an exception, especially as he embraced writing in the ornate style.[9]

Colours and persons in Sidonius' Epistles[10]

Sidonius masterfully exploits various literary instruments (abundantly using epithets, comparisons, metaphors) to describe his subjects in context, whether they are individuals or social groups. Although Sidonius declared that he didn't want to make history, he often connected his descriptions to the historical events. Being a highly educated aristocrat, he incorporates the Greco-Roman culture, thoroughly acquired in school, into masterfully crafted and often elegantly refined literary expressions. A few examples that relate to *the evocative power of the colour in depicting someone* (in terms of physical or psychological portrait) could be suggestive for our demonstration.

The Visigoth king Theodoric the Second, for instance, has a chin, throat and neck suggesting "non-fat but fullness", he has a milk-white

[9] For an in-depth analysis of the literary apparatus see Étienne Wolff, *Sidonius' vocabulary, syntax and style*, in Gavin Kelly and Joop van Waarden, *op. cit.*, 395-417. Analysing the numerous literary instruments used in Sidonius' writings, Ettienne Wolf concludes: "Sidonius incorporates words and turns of phrase from late Latin, but his language remains close to the classical language. Yet he breathes new life into this language through the richness of his vocabulary and through stylistic devices. In lexical terms, one is struck by the colourfulness and variety of Sidonius' vocabulary, where archaisms coexist with neologisms, Greek words, poetic words, and abstract words. Sidonius does not hesitate to blend the most disparate elements (such as poetic words and prose words) in the same passage, or from accumulating unusual words (such as Greek terms). Within the individual sentence, great attention is given to the organisation of words and the balance of word groups (*cola*). The sentence must be lucid, abundant (with numerous adjectives), harmonious, and ornate" (*op. cit.*, 415).

[10] We used the English version of these discussed epistles, edited by W. A. Anderson.

skin (*lactea cutis*) that "if closely looked at it takes on a youthful blush, for this tint is frequently produced in his case by modesty, not by ill-temper."[11] The backdrop against which Theodoric's image and his modesty are portrayed includes the political meeting hall, where the measure of the word and the wisdom of the act of leadership reign supreme, as well as the banquet hall where good taste is shown by quality tableware and abundance, but not excessiveness, of food – as Sidonius concludes, at the dinner of this king we encounter "Greek elegance, Gallic plenty, Italian briskness".

Similarly, Flavius Nicetius Astyrius modestly blushed when he pronounced his speech at the beginning of his consulship in 449 at Arles: "All eyes turned at once towards Nicetius, the first men present were the first to look his way; the assembly called upon him not by a voice here or there, but by general acclamation; he *reddened*, and cast down his eyes, giving us such an earnest of *his modest nature* as gained him hardly fewer bravos than the eloquence he subsequently displayed (*cum quodam prologo pudoris uitum demissus inrubuit*)."[12]. And Sidonius continues, revealing that Nicetius "spoke with method, with gravity, with fire; if his ardour was great, his fluency was yet greater, and his science greatest of all; his coloured and golden language (*picta*

[11] Sidon., *Ep.*, I, 2, 3: *menti, gutturis, colli, non obesi sed suculenti, lactea cutis, quae propius inspecta iuuenali rubore suffunditur; namque hunc illi crebro colorem non ira sed uerecundia facit*.

[12] Sid., *Ep.*, VIII, 6, 6.

oratio[13]) seemed to enhance the splendour of the consul's palm-embroidered robe, steeped though it was in Sarranian dyes and rich with applied strips that rustled at every movement of the wearer".[14]

Sidonius also used this meaning of blushing for himself in the letter sent to bishop Lupus (in A.D: 478), containing the defence against Lupus' criticisms generated by the fact that Sidonius has firstly shared his work with others and not with Lupus.[15] He also mentioned the manifestation of this genuine modesty (*uerecundia*) in the name of others[16] – revealing the sense of honour which his friend Riothamus possessed.

This interesting association of the red-colour with *uerecundia* and *ira* mirrors a continuity of significance, recurrently exploited by the Roman writers at the end of the Republic and in the Early Empire, when a blushing countenance was interpreted as the proper signal that an individual possess a sense of shame (*pudor*).[17] In his 11th epistle

[13] The significance of *colour in speech* is evident in many of Sidonius' letters. E.g., in the 8th letter of the 5th book, written around 477, Sidonius encourages his friend Secundus to persist in his intellectual training, to perfect the skill of a *colourful satire*, which could enable Secundus to analyse more effectively both the tyrants of his time and his fellow citizens of Gallia: *tu tamen nihilo segnius operam saltim facetus satirarum coloribus intrepidus impende, nam tua scripta nostrorum uitiis proficientibus tyrranopolitarum locupletabuntur* (*Ep*., VIII, 5, 3). The theme of a colourful oratorical speech goes down to the end of the republic. In his treatise *De Oratore*, Cicero echoed Marcus Antonius' view that *a good orator* could *paint his audience* who, after listening, are *coloured* (*De orat*., 2, 60). According to the same source (*De Orat*., 3, 96-100), Crassus argued that every emotion – *motus animi* – has its own face, sound, and gesture (*uultus, sonus*, and *gestus*); therefore, a good orator should be concerned with embellishing and strengthening his rhetoric style with colour and substance, while avoiding the excessiveness in the make-up, clothing or his words (*oratio fuscata*), which may offend the public.

[14] Sidon., *Ep*., VIII, 6, 6: *atque ob hoc illi maximum Sophos non eloquentia prius quam uerecundia dedit, dixit disposite grauiter ardenter, magna acrimonia, maiore facundia, maxima disciplina, et illam Sarranis ebriam sucis inter crepitantia segmenta palmatam palus plus picta oratione, plus aurea conuenustauit.*

[15] Sidon., *Ep*, IX, 11.

[16] Sidon., *Ep*., III, 9.

[17] See also Mark Bradley, *The Colour «blush» in Ancient Rome*, in Lisa Cleland, Karen Stears, and Glenys Davies (eds.), *Colours in the Ancient Mediterranean World*, BAR Publishing, 2016 (*BAR International Series* 1267, 2004), 117-121. For an interpretation of facial colour (blush versus paleness) as exploited in the ancient literature, especially prose fiction, see Donald Lateiner, *Blushes and pallor in ancient fictions*, *Helios*, 25/2, 1998, 163-189. It remains important for understanding facial appearances and expressions to refer to Elisabeth C. Evans' seminal study,

(which is assumed to be the earliest analysis on this topic), Seneca states that blushing is often an involuntary act arising from a physiological manifestation of the human body (regardless of age), and considers it a vice, *uitium*, which no life experience can remove.[18] Praising the modesty (*uerecundia*) shown by the philosopher Papirius Fabianus, who was blushing whenever he was called to the Senate,[19] Seneca nevertheless distinguishes this innocent shyness from violence of Sylla, which surfaced whenever he blushed.

Cicero also interpreted blushing as indicative of negative moral characteristics, reflecting the ill-temper, fury and violence of the soul, as well as envy, or criminal acts. The orator from Arpinum was convinced that a face turning red is the guilty look of a criminal during a trial.[20] The change in colour from white or livid to red – known as *mutatio coloris* – represented a visible chromatic variation in a criminal's face after committing a crime, offering a way of understanding their *persona* in a particular context.

Sidonius values this latter Ciceronian conviction in his 11th letter of his 1st Books, dated to the perilous year 459. At that time, an anonymous pamphlet against Majorian was put in circulation. In the pursuit of identifying the author(s) of the pamphlet's, various manoeuvres were undertaken and Sidonius himself, being in Gaul along with Catullinus, his friend from Rome, became a prime target for the accusers. Emperor Majorian had even journeyed to Gaul to placate unrest among the Gallo-Roman nobility and organized a *conuiuium* attended by the local elite, including Sidonius. Suspicions arose during the convivial conversation, fueled by the intriguing Paeonius (whom Sidonius labelled a *contionator*). At the emperor's prompting, Sidonius quickly composed satirical verses, delighting him and regaining his confidence (thereby achieving a *recussatio*). Paeonius refrains from persisting in the accusations and the new turn of atmosphere causes him a double *mutatio coloris*. Sidonius confesses that "the face of my demagogue, in which gloom had so recently taken the place of anger, began to pale;

Physiognomics in Ancient Worlds, in *Transactions of the American Philosophical Society*, 59/5, 1969, 1-101.

[18] Sen., *Ep. ad Lucil.*, 11, 1-3 and 6-7.

[19] Sen., *Ep. ad Lucil.*, 4.

[20] Cic., *Pro Cluent.*, 53.

indeed, it almost froze, as if the order had been given him to stretch out his neck to the drawn sword of the executioner".[21]

Concerning this livid colour, Sidonius also seems to operate with its previous cultural content. Many occurrences in the poems composed by Horace, Properce and Ovid use *pallor* to signify the feeling or state of mind or soul in relation to someone whose innocence is destroyed, to an unhelpful person, or to someone touched by lovesickness. Usually, the adjectival forms of *pallor* (*pallidus*, *-a*, *-um*) are related to the sense of chromatic diminution, lack of splendour in human actions or speeches, terminal illness or death. Sidonius exploits this latter meaning in an epistle sent to his brother, Volusianus,[22] detailing the end of the abbot Abraham's life. In another letter, he explores the connection between *pallor* and illness, writing about the nuances of chromatically imprinted lividness on the human body because of the deficiencies of a life affected by misfortunes. In this desperate situation, the population of Gaul is systematically plundered by the Visigoths and then left prey to a treaty in 475 that fragments the province, ceding parts to the barbarians. Sidonius describes[23] the lack of nutrition and vigour among the starving Arverni, evident in their livid, almost green hands, a hue associated with the colour of famine that also mirrors the rough face of the truth (*asperitas ueritatis*).

But we find *pallor* as more than just a lack of splendour in human activity when we read the 13th epistle of the 3rd book, sent to Sidonius' son, Apollinaris, in 469. The advice to avoid the company of a particular type of man, touched by immorality – to keep away of this *contubernia impudicorum* – represents the principal topic of this letter, with Gnatho as the main character. The latter is described as a real monster, seditious, miserly and furious, Sidonius says: "His whole face is as pale as if it were ever dolorous with infesting shades – *tota denique est miseri facies eta pallida ueluti per horas umbris maestificata larualibus*". His entire physical appearance is downright repulsive and his body spreads a miasma around him that surpasses the sordid odour of the Ampsanctus cave (which was described by Vergil in his *Aeneid*, VII, 563-571). Sidonius claims that Gnatho smells like a goat

[21] Sidon., *Ep.*, I, 11, 15: *contionatoris mei coeperunt ora pallere, in quae paulo ante post iram tristitia successerat; nec satis defuit quin gelarent tamquam ad exsertum praebere ceruices iussa mucronem.*

[22] Sidon., *Ep.*, VII, 17.

[23] Sidon., *Ep.*, VII, 7, 3-4.

– *hircosus*. This unpleasant odour is a recurring theme in Ovid's works,[24] where cleanness of the body and teeth is advised to prevent such goat-like stenches from clinging to humans. Gnatho's face – who as a distinctive character, seems directly inspired by Terence's work *Eunuchus* – hides, says Sidonius, nothing good. Although Gnatho is a *homo elegans* et *peruenustus*, he is dirtier and more deformed than a half-burnt corpse (*sordidior atque deformior est cadauere ... semi-combusto*). And Sidonius conclude: "his tongue is more detestable still than his other members. He keeps it busy in the service of the vilest prurience; but it is most dangerous of all to patrons with anything to hide. For those in luck he belauds, but those who are unfortunate he betrays; let a tempting moment but urge to disclosure of a friend's secret, and instantly this Spartacus will break all bars and open every seal."[25].

Other occurrences demonstrate how Sidonius, through various poetic methods, brings older literary motifs related to colour to relevance in his time, whether discussing a single hue or a broader chromatic range.

Purpura, as an aesthetic category, has been connected since ancient times with the religious domain and funeral rituals.[26] Later, it became associated with the eastern geographical spaces (often substituted with *conchylium* or with other literary structures using the adjective *conchyliatus*, *-a*, *-um*). Julius Caesar and Augustus restricted the wearing of purple garments to ceremonies due to their symbolic value. However, during the early empire, *purpura* became a sign of social status ascent (as evidenced by Martial's *Epigrams*[27]). This latter meaning appears recurrently in Sidonius' letters and is sometimes contextually particularized, as is the case of the Roman emperor Petronius Maximus. Although this emperor exchanged plebeian clothes for the purple of Tyr and Tarentum, the lack of dignified behaviour and the exaggerated luxury of his table justify Sidonius in associating Petronius with Sardanapallus[28].

Variety of colours (*uarietas, uersicolor*) is magnificently introduced through chromatic contrasts (arranged in an almost scenographic

[24] Ovid, *Ars Amat.*, III, 193-204.
[25] Sidon., *Ep.*, III, 13, 9-10.
[26] Polyb., VI, 53.
[27] Mart., *Ep.*, X, 5 and 10.
[28] Sidon., *Ep.*, II, 13.

manner), suggesting social, even ethnic, differences. The 20th letter of the 4th book vividly depicts the wealth of a barbaric prince and the splendour of his attire. The young prince Sigismer is placed in the middle of a *pompa* organised according to a tribal fashion, having the gifts for his father-in-law's domestic group carried both in front of him and behind his royal suite. Sigismer walks on foot, exhibiting a charming modesty and elegance enhanced by the chromatic harmony between the colours of his body (skin and hair) and the nuances of his clothes. Sidonius describes Sigismer's appearance (*cultus*) as follows: "flame-red mantle, with much glint of ruddy gold, and gleam of snowy silken tunic"; "his fair hair, red cheeks and white skin" harmoniously resonate with the three hues of his equipment". In contrast to this "warm" and delightful image of the prince, his companions inspire respect and even fear. "Their feet were laced in boots of bristly hide reaching to the heels; ankles and legs were exposed: they wore high tight tunics of varied colour hardly descending to their bare knees, the sleeves covering only the upper arm. Green mantles they had with crimson borders; baldrics supported swords hung from their shoulders, and pressed on sides covered with cloaks of skin secured by brooches. No small part of their adornment consisted of their arms; in their hands they grasped barbed spears and missile axes; their left sides were guarded by shields, which flashed with tawny golden bosses and snowy silver borders, betraying at once their wealth and their good taste. Though the business in hand was wedlock, Mars was no whit less prominent in all this pomp than Venus."[29] By drawing attention to these chromatic aspects (including the qualities of the colours), Sidonius skilfully communicates

[29] Sidon., *Ep.*, IV, 2-3*: Regulorum autem, sociorumque comitantum forma et in pace terribilis: quorum pedes primi perone setoso talos adusque uinciebantur; genua, crurra, suraeque sine tegmine. Praeter hoc uestis alta, stricta, uersicolor, uix appropinquans poplitibus exsertis, manicae sola brachiorum principia uelantes, uiridia saga limbis marginata puniceis: penduli ex humero gladii balteis supercurrentibus strinxerant clausa bullatis latera rhenonibus. Eo quo comebantur ornatu, muniebantur: lanceis uncatis, securibusque missibilibus dextrae refertae, Clypeis laevam partem adumbrantibus, quorum lux in orbibus niuea, fulva in umbonibus, ita censum prodebat, ut stadium. Cuncta prorsus huiusmodi, ut in actione thalamorum non appareret minor Martis pompa quam Veneris.*

the distinctions in age, status, and intention of the members of this barbarian group, echoing the literary innovation of Lucretius,[30] who viewed the theatre as a symbolic canvas where colours reflected the hierarchy of social statuses.

This theme of the chromatic variety of clothes has a long tradition in Latin literature, reflecting the Romans' perspective on luxury, and especially women's luxury. Despite facing heavy criticism in traditionalist discourses during the Late Republic, legal measures aimed at stopping the luxury proved to be ineffective.[31] Nevertheless, during the early days of the Empire, Ovid[32] incorporated the rich diversity of clothing into the components of civilization (encompassing both *ciuilitas* and *urbanitas*). In Sidonius' letters, the use of chromatic variety to illustrate the level of *ciuilitas* seems intended culturally bridging the gap between the barbarian world and the Roman one.

Conclusions

The way Sidonius employs colour-related vocabulary to enhance the characters depicted within his letters, intertwining exquisite poetic imagery with rhetorical conventions, serves as evidence not only of the refinement of his writing, at time challenging even to his contemporaries, but also his profound knowledge and understanding of classical culture.

Sidonius' letters continue to follow patterns of correlating colours with human behaviours that can be traced back to classical authors, giving preference to cultural interpretations from the early days of the Roman Empire (notably authors such as Ovid, Seneca the rhetorician and philosopher, Quintilian, or the satirical poets), although Sidonius's work is also significantly enriched by the literature from the

---

[30] Lucr., *De Rerum Nat.*, 4, 72-89.

[31] See also, with further bibliography, Fl. (Bohîlțea) Mihuț, *Modele sociale în Roma republicană, între luxus și austeritas – pragmatism sau clișeu?*, in A. Ciupală, L. Constantiniu (eds.), *Orizonturi și reflecții în cunoașterea istorică*, Editura Universității, București, 2009, 373-413; for an enlarged perspective on Roman *luxus* see also Andrew Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Kenneth D. S. Lapatin, *Luxus. The Sumptuous Arts of Greece and Rome*, Los Angeles, The Paul Getty Museum, 2015.

[32] Ovid, *Ars Amat.*, III, 109-124; see also the meaning of the *color urbanitatis* in Cic., *Brut*, 170-172.

last republican centuries (especially the works of Terence, Plautus, Virgil, Horace and Catullus).

In Sidonius' letters, the negative psychological traits and alterity – once conveyed through diverse and striking colour combinations as well as by the dark colours –, no longer automatically imply a devaluetion of distinction related to ethnic group (such as *atratitas* connected with Africa and Africans) or gender (the adjective *uersicolor* once linked with the *luxus* and *luxuria feminarum*). Feminine characters are, however, extremely little present in the epistles. Nevertheless, echoes of the earlier interpretations, expressed by orators at the end of the Republic (as is Marcus Antonius, the orator, quoted by Cicero), still resonate in Sidonius' epistles. These interpretations suggested that while a colourful rhetorical style (referred to as *picta oratio*) might be more effective, excessive ornamentations was associated with the feminine realm, therefore, should be avoided. As for non-Roman individuals (i.e. the Barbarians), they are no longer automatically subjected to negative stereotypes.[33] Late Antiquity witnessed significant demographic changes, and the cohabitation of Romans with barbarians, even collaboration with them (as mentioned by other authors, such as Salvianus), imbues Sidonius' descriptions of people with vividness and contemporary perspective.

[33] Sydonius employs not only literary constructions featuring chromatic vocabulary but also other methods to depict people from the barbarian environment. For instance, enhancing cultural communication and diplomatic dialogue can be more effective if Roman delegations or Gallic aristocracy make efforts to converse in the barbarians' own language, as mentioned in the 5th letter of the 5th book, addressed to his friend, Syagrius. Furthermore, Sidonius also highlights the cultural refinement of these barbarians. As previously mentioned, he describes the splendid yet refined royal court of the king Theodoric II. Additionally, he references a silver plate inscribed with Latin verses intended for the Visigothic queen Ragnahilda, as noted in the 8th epistle of the 4th book.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 401-429
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.401

PARADOSSO, METAMORFOSI, SPETTACOLO. SUGGESTIONI OVIDIANE NELLA *GIGANTOMACHIA* LATINA DI CLAUDIANO

Antonella BRUZZONE*
(Università degli Studi di Sassari)

Keywords: *Claudian, Ovid, Gigantomachy, aesthetics of war, visuality.*

Abstract: ***Paradox, metamorphosis, spectacle. Ovidian suggestions in Claudian's Latin Gigantomachy.*** *In the portrayal of the Gigantomachia, one of Claudian's most congenial mythological themes, the visual and spectacular character of his poetry is brought out. Particularly in the Latin* Gigantomachia *(*carm. min. *53), Claudian is careful to capture the plastic and pictorial aspects of the episode, as well as its paradoxical and admirable features, with a technique that can be defined as ecphrastic. These modalities bring Claudian close to Ovid, to his poetics of visuality and spectacularisation, in line with some of the tendencies that characterise the reception of Ovid in late antique aesthetics.*

Parole chiave: *Claudiano, Ovidio, Gigantomachia, estetica della guerra, visività.*

Riassunto: *Nella rappresentazione della Gigantomachia, uno dei temi mitologici a Claudiano più congeniali, si esalta lo spiccato carattere visuale e spettacolare della sua poesia. In particolare nella* Gigantomachia *latina (*carm. min. *53) Claudiano si mostra attento a cogliere dell'episodio gli aspetti plastici e pittorici, nonché i tratti paradossali e mirabili, con una tecnica che può definirsi ecfrastica. Queste modalità accostano Claudiano a Ovidio, alla sua poetica della visività e della spettacolarizzazione, in linea con alcune delle tendenze che contraddistinguono la ricezione di Ovidio nell'estetica tardoantica.*

Cuvinte-cheie: *Claudian, Ovidiu, Gigantomachia, estetica războiului, vizualitate.*

Rezumat: ***Paradox, metamorfoză, spectacol. Sugestii ovidiene în* Gigantomachia *latină a lui Claudian***. *În reprezentarea Gigantomachia-ei, una dintre cele mai plăcute teme mitologice ale lui Claudian, este scos în evidență*

* bruzzone@uniss.it

caracterul vizual și spectaculos al poeziei sale. În special în Gigantomachia *latină (*carm. min. *53), Claudian are grijă să surprindă aspectele plastice și picturale ale episodului, precum și trăsăturile sale paradoxale și admirabile, cu o tehnică care poate fi definită ca ecfrastică. Aceste modalități îl apropie pe Claudian de Ovidiu, de poetica sa a vizualității și spectacularizării, în concordanță cu unele dintre tendințele care caracterizează receptarea lui Ovidiu în estetica antică târzie.*

Lo spiccato carattere visuale e spettacolare della poesia di Claudiano si manifesta nella rappresentazione di uno dei temi mitologici a lui più congeniali: la Gigantomachia.

Lo scontro primordiale in cui gli dèi olimpici guidati da Giove reprimono il tentativo di sovvertimento del loro potere ricorre nelle sue opere con notevole frequenza[1]: il mito si declina in varie forme e attiva spesso una serie di sottili valenze simboliche, in senso ideologico e politico, con implicazioni metaletterarie[2]. Ma è anche e soprattutto la peculiarità della materia che sembra affascinare la fantasia del poeta e stimolare le sue risorse artistiche: in particolare nella *Gigantomachia* latina (*carm. min.* 53)[3] Claudiano sfrutta ogni possibilità per rendere l'episodio negli aspetti plastici, pittorici, nei tratti più impressionanti e mirabili che suscitano sorpresa e stupore, con una tecnica che può definirsi ecfrastica.

Il suo sguardo si compiace di inquadrare le immagini della battaglia, soffermandosi sui connotati fisici, sulla enfatica, plateale gestualità dei combattenti, sulle azioni di violenza efferata, sulle morti clamorosamente orride: le descrizioni ampie e ricche di dettagli grafici esaltano la dimensione visuale, l'*evidentia*, indulgendo a un espressionismo intenso, talvolta esasperato, e rivelando tutte le finezze della sensibilità visiva dell'autore, che coglie e ricostruisce la realtà per gli occhi del lettore secondo la sua personalissima percezione – e che talora lascia intuire un referente iconografico[4].

---

[1] Jean-Louis Charlet l'ha definita a più riprese "ossessiva" (cfr. per esempio, in uno degli ultimi interventi, Charlet 2018b, 165, «thème obsessionnel»).

[2] Mi permetto di rinviare a Bruzzone 2023, anche per le opportune indicazioni bibliografiche per quanto concerne sia il tema della Gigantomachia in generale sia in relazione a Claudiano.

[3] Nel prosieguo del lavoro il testo di Claudiano sarà citato secondo l'edizione di Hall 1985.

[4] Si veda *infra* § 1.4, altezza della nota 45, per i rapporti con la scultura ellenistica, per esempio, che naturalmente non devono essere sopravvalutati nel senso di

Il combattimento di esseri mostruosi e le imprese abnormi e assurde sono uno spettacolo grandioso, che con tocco esuberante e iperbolico l'autore offre al suo pubblico.

Queste modalità accostano Claudiano a Ovidio, alla sua poetica della visività e della spettacolarizzazione[5], che appare aver inciso profondamente sull'estetica della guerra dei Giganti claudianea sotto molteplici profili, in linea con alcune delle tendenze che contraddistinguono la ricezione di Ovidio nella tarda antichità[6], e che si associano, potenziandosi, a certe istanze salienti di quello che è stato etichettato come manierismo / alessandrinismo tardoantico (o neoalessandrinismo)[7].

In una formula: *mirum*, illusione, metamorfosi, e l'atteggiamento da spettatore di fronte alla realtà, la prospettiva, la scrittura ecfrastica fortemente visiva[8].

Nel caso specifico gli agganci più diretti sono costituiti dalle due maggiori scene di battaglia delle *Metamorfosi*: il *certamen Persei et Phinei*, ovvero lo scontro alle nozze di Perseo e Andromeda in *met.* 5,

---

una influenza diretta di determinate opere figurative sul testo di Claudiano: l'influenza consiste soprattutto nel modo di percepire la realtà, di visualizzare e rappresentare le scene.

[5] Tra la ricca bibliografia ovidiana in merito da ricordare Rosati 2016 (= 1983 con una *Premessa* aggiuntiva; si veda ora anche Rosati 2021 con una nuova introduzione, contenente una aggiornata messa a punto della problematica); cfr. poi almeno Hardie 2002a (e 2002c); Feldherr 2010.

[6] Per una chiara formulazione soprattutto Fielding 2017, spec. 3-10; cfr. inoltre Gagliardi 1984; Hinds 2002 (come pure altri studi inclusi in Hardie 2002b); Roberts 2018 (e altri contributi contenuti in Consolino 2018), nonché la bibliografia citata nelle note 7 e 8.

[7] Lo stile "ingioiellato", secondo la fortunata definizione di Roberts 1989, che tra i caratteri peculiari contempla la giustapposizione di generi e toni diversi, la frammentazione della composizione complessiva in singole sezioni (ma nel rispetto di una intima unitarietà d'insieme), la visualità e l'*ekphrasis*, il compiacimento per il meraviglioso e lo spettacolare, il gusto per la variazione, l'enumerazione, l'antitesi, il paradosso. Mi limito qui a richiamare, oltre ai fondamentali Fontaine 1975, Fontaine 1977, e Roberts 1989 appena ricordato, e alla bibliografia citata *supra* nella nota 6, Charlet 1988 e Charlet 2008; Agosti 2004-2005, 352, 357, e *passim*; Hernández Lobato 2012; Hardie 2019; rispettive *Introduzioni* e vari saggi compresi in Elsner - Hernández Lobato 2017, e in Hartman - Kaufmann 2023.

[8] Ho avuto modo di studiare alcuni aspetti in Bruzzone 2023 e Bruzzone 2024. Sull'*ekphrasis* in Claudiano già Cameron 1970, 270-273; e poi per es. Gagliardi 1984, 67-71; Ware 2012, 37-39, 136-139, 153-154; Hardie 2019, 52-53, 83-86, 149, 176, 214; Pégolo - Robledo 2023, 63-68 (specificamente sulla *Gigantomachia* latina).

1-235, e il suo 'doppio' strettamente collegato, la *Centauromachia*, ovvero la lotta tra Lapiti e Centauri alle nozze di Piritoo e Ippodame in *met.* 12, 210-535[9]. Sono scontri eccezionalmente irregolari sia per l'ambientazione sia per le condizioni materiali e le tecniche di combattimento sia per la tipologia dei contendenti. In essi Ovidio aveva intrapreso la sperimentazione di una nuova epica guerriera, 'odissiaca', d'avventura, diversa dalla tradizione 'iliadica' di ascendenza omerico-virgiliana[10], con l'introduzione delle categorie da un lato del fantastico e del meraviglioso, dall'altro del bizzarro e del paradossale, del grottesco[11], concedendo grande spazio alla componente visiva e spettacolare[12].

Motivi, situazioni, immagini, strutture non convenzionali di questi episodi di battaglia ovidiani vengono da Claudiano ripresi e rielaborati, non senza significative tracce virgiliane, talora complicati, anche attraverso il filtro di Lucano e dei poeti di età flavia, specie Stazio, che pure la lezione di Ovidio avevano bene imparato[13].

---

[9] Su queste battaglie, in tale ottica, si vedano almeno Baldo 1995, 203-251; Hardie 2002a, 178-186; Rosati 2009, 118-123 *ad met.* 5, 1-249, e 123-164 nel commento ai singoli versi; Labate 2010, 93-136; Reed 2013, 399-401 *ad met.* 12, 168-535, e 402-436 nel commento ai singoli versi; cfr. altresì Esposito 1994, 37-49; Galasso 2022 vol. I, 481 *ad met.* 5, 1-249, e 481-487 nel commento alle singole sezioni, e Galasso 2022 vol. II, 572-573 *ad met.* 12, 210-579, e 573-581 nel commento alle singole sezioni.

[10] Pur con la riutilizzazione e la valorizzazione di determinati materiali virgiliani, magari innestati su modelli odissiaci: soprattutto Baldo 1995, 203-250; Labate 2010, partic. 101-106, 110-121. Cfr. Rosati 2009, 120 *ad met.* 5, 1-249.

[11] Labate 2010, 109-110 per una efficace sintesi.

[12] Rosati 2016, 144-145, e Rosati 2009 cit. nella nota 9; Labate 2010, specialmente 121-136 («Lo scontro epico come spettacolo»). Per lo sviluppo di un nuovo codice marziale nelle *Metamorfosi* cfr. inoltre almeno Baldo 1995.

[13] L'operazione ovidiana effetti notevoli ebbe sull'epica di Lucano e su quella di età flavia, come è noto. Sui riflessi dell'epica guerriera ovidiana in Lucano e Stazio, altri *auctores* pure assai importanti per Claudiano, cfr. da ultimo rispettivamente, per Lucano, Perilli 2018, Perilli 2019 (ma si veda già Esposito 1995, spec. 59-76); per Stazio, Parkes 2009, Briguglio 2019, Econimo 2021b, 205-238 (e cfr. Econimo 2023), utili anche per risalire alla bibliografia precedente. Micozzi 2019, 7-9 per lo 'spettacolo della morte' nella *Tebaide*. Su Valerio Flacco si veda Fucecchi 2018. Alcuni elementi ovidiani nella *Gigantomachia* latina di Claudiano (*carm. min.* 53), vv. 91-113, sono stati analizzati da Charlet 2018b, che avrò più occasioni di citare nel corso del lavoro.

1. L'estetica della morte

La dimensione spettacolare del combattimento dei Giganti emerge specialmente nelle scene di ferimento e di morte: qui si accentua la cura per i dati sensoriali su diversi piani, per le antitesi paradossali, per i particolari brutali, macabri, inverosimili. Ne risulta una sequenza barocca di uccisioni, una galleria di morti atroci plasticamente raffigurate, di forte impatto patetico, nel segno di un insistito descrittivismo ecfrastico, marcato dall'uso dei deittici. Il ritmo serrato, incalzante concorre al taglio drammatico della rappresentazione.

1.1. Il colpo che spezza tre vite

Fin dalla prima morte, quella del Gigante Peloro, provocata da Marte, Claudiano pone il lettore di fronte a uno spettacolo incredibile, con il recupero e lo sviluppo di spunti ovidiani.

L'entrata in scena del dio è dirompente: il suo improvviso profilarsi teatralizza la narrazione e la dinamizza. Grande attenzione è prestata agli effetti di luce, colore, splendore che caratterizzano la sua armatura; e la visualità si confonde e si integra con altri fattori sensoriali di varia tipologia: l'esito della descrizione, sostenuta da una ricercata trama fonica (si notino per esempio le allitterazioni *sive* [...] *solet splendentior*, *aureus ardescit* [...] *arrexere*), è quasi una sinestesia di fragore, calore, luminosità, vv. 75-79[14]:

primus terrificum Mavors non segnis in agmen
Odrysios inpellit equos, quibus ille Gelonos
sive Getas turbare solet: splendentior igni
aureus ardescit clypeus, galeamque nitentes
arrexere iubae.

Con la spada Marte colpisce Peloro all'inguine, dove i due serpenti del Gigante si congiungono alla parte superiore del corpo, vv. 79-81:

[...] *tum concitus ense Pelorum*
transigit adverso, femorum qua fine volutus

[14] Cfr. Newlands 2022, 19-21 sulla dimensione non solo visuale ma anche sonora dell'*ekphrasis* (in Stazio); per Claudiano Pégolo - Robledo 2023, 64; Bruzzone 2024, 70-71.

duplex semiferi conectitur ilibus anguis.

I Giganti, come è noto, sono creature semiferine che uniscono nel loro corpo l'uomo e il serpente[15], come semiferini erano i Centauri di Ovidio, che univano nel loro corpo l'uomo e il cavallo.

Analogamente in Ovidio Ceneo aveva ferito con l'asta il fianco del Centauro Latreo proprio nel punto di attaccatura tra uomo e cavallo, *met.* 12, 476-478:

[...] *iactanti talia Caeneus*
extentum cursu missa latus eruit hasta,
qua vir equo commissus erat.

Latreo però non muore, infuria per il dolore (*furit ille dolore*, v. 478).

In Claudiano con un solo colpo Marte tronca tutte le vite della creatura: ben tre, non due come ci si attenderebbe per un essere biforme, v. 82:

atque uno ternas animas interficit ictu[16].

In effetti in Ovidio, *met.* 12, 377, un unico colpo dell'arma avversaria di Teseo aveva troncato le due vite del Centauro Demoleonte, trapassandolo nella regione in cui il petto equino si connetteva al petto umano[17]:

---

[15] I Giganti sono rappresentati comunemente come creature biformi con la parte inferiore di serpente. Sulla iconografia dei Giganti anguipedi che si afferma a partire dal IV secolo a.C. cfr. per es. la bibliografia citata in Barchiesi 2005, 184 *ad* Ov. *met.* 1, 184 (qui Ovidio usa il composto *anguipes*, attestato poi [*ThlL s.v.*, col. 51, linn. 53-58] in Manil. 4, 581, in *Paneg.* 12/2, 44, 5, e spesso nella letteratura latina medievale). Cfr. anche Ricci 2001, 307-308 *ad* Claud. *Gig. Lat.* (*carm. min.* 53) 79-82; Cason 2017-2018, 10-12; Charlet 2018a, 190 nota 4 relativa alla p. 75.

[16] Sul passo Coombe 2018, 104; Charlet 2018a, 192 nota 1 relativa alla p. 79. Cfr. anche Cason 2017-2018, 80. In Sidon. *carm.* 5, 180-181 un modulo analogo, con la medesima espressione *tres animas*, a proposito della Chimera di Licia: *vulnus cum sustulit unum / tres animas.*

[17] Labate 2010, 135. Cfr. Stat. *Theb.* 7, 634-639 dove, sulla scia ovidiana, l'immagine biforme del Centauro è richiamata per la grottesca figura risultante dopo che Tideo infilza con l'asta il tebano Pterela inchiodandolo al suo cavallo: *ceu nondum anima defunctus utraque / cum sua Centaurus moriens in terga recumbit* (vv. 638-639). In merito Briguglio 2019, 123.

perque armos uno duo pectora perforat ictu.

Non ancora soddisfatto, Marte salta con il carro sul corpo del Gigante, e schiaccia le membra morenti; le ruote spargono molto sangue, vv. 83-84:

dum superinsultans avidus languentia curru
membra terit multumque rotae sparsere cruoris.

Affiora l'iconografia tradizionale della *calcatio* del nemico barbaro sconfitto da parte dell'imperatore (di Marte peraltro si dice sopra, vv. 76-77, che è solito combattere contro Geti e Geloni)[18], ritratto come un Gigante anguipede[19]. E la prospettiva appare rovesciata rispetto al passo ovidiano appena richiamato, dove il Centauro, già gravemente ferito e sofferente, calpesta con i suoi piedi equini Teseo, prima di essere da lui da sotto trafitto nel duplice petto, *met.* 12, 373-374:

ipse dolor vires animo dabat; aeger in hostem
erigitur pedibusque virum proculcat equinis.

1.2. Le sfide della rappresentazione: la morte a metà

Arriva in soccorso il fratello Mimante, che strappa dal mare l'isola di Lemno; e l'avrebbe scagliata contro Marte[20], se prima la lancia del dio non lo avesse colpito, producendo lo sversamento del cervello dal capo. Muore così solo la componente umana, mentre i serpenti continuano a vivere e addirittura *post fata* cercano di avventarsi sul vincitore, vv. 85-91:

occurit pro fratre Mimans Lemnumque calentem,
cum lare Vulcani spumantibus eruit undis,

[18] Questa lotta è tradizionale: Charlet 2018a, 192 nota 1 relativa alla p. 79.

[19] Charlet 2018b, 165. Per il significato politico della *Gigantomachia* latina, con una inversione dal mito alla storia rispetto alle opere politiche, Bruzzone 2023, 238 e 247, con la bibliografia citata nelle note 9 e 38. Su questo passo in particolare anche Bresson 2023, 83.

[20] Cfr. Sidon. 15, 25-26 (il Gigante Mimante interviene a favore del fratello Pallante contro la dea Pallade: un passo significativo, con diversi motivi ripresi da Claudiano, che avrò modo di richiamare altre volte) *hic Lemnon pro fratre Mimas contra aegida torquet, / impulsumque quatit iaculabilis insula caelum*. Sulle isole utilizzate come armi da getto in questo combattimento cfr. *infra* §§ 2.1 e 2.2.

et prope torsisset, si non Mavortia cuspis
ante terebrato cerebrum fudisset ab ore.
ille, viro toto moriens, serpentibus imis
vivit adhuc stridore ferox et parte rebelli
victorem post fata petit.

La fuoriuscita del cervello da una ferita aperta nella testa è un tratto già omerico e torna sovente nell'epica latina[21]; si presta a rappresentazioni connotate da un espressionismo molto violento. Nella *Centauromachia* ovidiana, oltre al tremendo episodio di Reto e Carasso in *met.* 12, 287-289 (dove nel cervello liquefatto affondano le ossa spezzate del cranio), ricordo quello del Centauro Eurito[22] in *met.* 12, 238-240:

sanguinis ille [scil. *Eurytus*] *globos pariter cerebrumque merumque*
vulnere et ore vomens madida resupinus harena
calcitrat.

Da questo passo Claudiano potrebbe aver ricavato l'ispirazione anche per l'impeto delle gambe dei Giganti, i serpenti rimasti vivi, che scalciano, si direbbe, come le zampe equine del Centauro ovidiano[23].

---

[21] Per es. *Il.* 11, 95-98 e 17, 293-298; Verg. *Aen.* 10, 415-416; Lucan. 6, 176-178 (su questi versi in rapporto a Ovidio si veda Perilli 2018, 306-307). Cfr. Galasso 2022 vol. II, 574 *ad met.* 12, 210-244.

[22] Un quasi omonimo di questo Eurito (*Eurytus*) Centauro, Erito (*Erytus*), compare nell'altra battaglia a tavola delle *Metamorfosi*, quella del libro V: nei versi 79-83 Erito viene colpito da Perseo, che gli scaglia contro un enorme cratere riccamente istoriato. E la sua morte, riassunta in altre due immagini quintessenzialmente epiche (l'immagine del vomitare sangue, che è presente anche qui *met.* 12, 238-239, e l'immagine del percuotere il suolo con la testa, che qui *met.* 12, 239 viene in qualche misura riproposta), impressiona non poco. In realtà quella scena anticipa, nelle modalità e nelle conseguenze, questa che si svolge nella *Centauromachia*, dove appunto Teseo si avvale dello stesso strumento per uccidere Eurito (12, 235-237). Rosati 2009, 139 *ad met.* 5, 74-84, e 139-140 *ad* v. 79; Reed 2013, 408 *ad met.* 12, 235-236.

[23] Ovidio adotta il verbo tecnico *calcitrare*, del tutto appropriato al corpo equino di un Centauro; lo stesso verbo applica per la verità anche a un'altra vittima di Perseo in *met.* 5, 38-40, Reto (lì Reto *calcitrat* [... *in iras*]: come qui Eurito), il quale non è un Centauro, ma ha lo stesso nome del Centauro di *met.* 12, 271. Rosati 2009, 130 *ad met.* 5, 40-41; Reed 2013, 409 *ad met.* 12, 240; Galasso 2022 vol. II, 575 *ad met.* 12, 210-244. Sui nomi dei Centauri ovidiani che talvolta coincidono con i nomi dei partecipanti alla battaglia di Perseo in *met.* 5 e con quelli dei Giganti e dei Titani, e in generale sugli orientamenti del poeta nella scelta (e invenzione) onomastica cfr. Reed 2013, per es. 400-401 *ad met.* 12, 168-535, 410 *ad* vv. 250 e 262, 411

In generale l'immagine claudianea degli arti che agiscono dopo che il busto e la testa del Gigante sono morti presuppone il *topos* epico della sopravvivenza di singole parti del corpo amputate che persistono nella consueta mobilità: come per esempio in Ovidio, nel *certamen Persei et Phinei*, in riferimento al vecchio saggio Emazione ucciso da Cromi, *met.* 5, 104-106[24]:

> *decutit ense caput, quod protinus incidit arae*
> *atque ibi semianimi verba exsecrantia lingua*
> *edidit et medios animam expiravit in ignes.*

Ma lo oltrepassa ampiamente per la vita che non si spegne di una delle due parti, che nella creatura ibrida sono autonome. In *ferox* e in *stridore*, v. 90, si percepisce peraltro un rimando, su un doppio livello, emotivo e fisico, alla spietatezza e alla ostilità del mostro, ancora pericoloso a causa di questi *serpentes* ancora *vivi*[25].

La rappresentazione, in movimento e di stile quasi-ecfrastico, dimostra tutta la sua audacia.

Di straordinaria importanza in quest'ottica il precedente di Stat. *Theb.* 4, 168-171, a proposito dell'*Hydra moriens* cesellata sullo scudo di Capaneo[26]:

> [...] *squalet triplici ramosa corona*
> *Hydra recens obitu: pars anguibus aspera vivis*
> *argento caelata micat, pars arte reperta*
> *conditur et fulvo moriens-nigrescit in auro.*

Una *ekphrasis* di cui Claudiano si ricorda anche altrove: in *rapt. Pros.* 2, 21-23, sull'elmo fiammante (*casside fulva*, v. 21: ancora una notazione cromatica per quanto riguarda la superficie metallica riflet-

---

ad v. 271, 417 *ad* v. 333, 429 *ad* v. 457, 430 *ad* v. 459; Galasso 2022 vol. II, 576 *ad met.* 12, 245-289.

[24] In merito Rosati 2009, 143-144 *ad loc.*; si veda anche 336 *ad met.* 6, 557-560.

[25] Si tratta di un motivo che ricorre a proposito di mostri biformi, e in particolare anguiformi (come l'Idra e appunto i Giganti), acquistando per questi speciale vividezza (secondo il mito i serpenti rinascono e si moltiplicano una volta recisi: approfondimenti in Econimo 2021a, 155). Cfr. anche Coombe 2018, 105.

[26] Su questa *ekphrasis* Micozzi 2019, 271-276 *ad Theb.* 4, 168-169 e 169-171; Econimo 2021a, 151-176, 332.

tente) di Pallade Tritonia è effigiato Tifone che, estinto nella parte superiore del corpo, nell'inferiore conserva ancora la sua vitalità, figura per metà morta e per metà viva[27]:

> [...] *Tritonia casside fulva*
> *caelatum Typhona gerit, qui summa peremptus*
> *ima viget, parte emoriens et parte superstes.*

Qui la descrizione, in conformità con quella di Stazio, è iconicamente costruita come su due poli in antitesi tra loro, individuati dalla bipartizione fisica *summa* [...] *ima*, poi ribadita dal nesso anaforico *parte* [...] *parte*, secondo uno schema 'spezzato', spesso impiegato per soggetti formati di più creature[28]. La ripresa di questo modulo serve infatti a Claudiano per impostare la prospettiva visuale dell'immagine, e per potenziare il contrasto non solo tra le due parti della figura ma in assoluto tra il binomio vita-morte, due *status* che si escludono a vicenda, la cui coesistenza viene invece fissata nell'opera d'arte.

1.3. La morte 'ibrida'

Stessa distonia nel comportamento delle due componenti della creatura biforme, con un analogo schema bipartito marcato dall'anafora, qui complicata dal poliptoto *pars* [...] *partes*, il poeta propone per la morte di Palleneo, che perisce in una parte, quella umana, perché colpito dalla spada di Pallade, nell'altra, quella serpentina, per la vista fatale della Gorgone[29], vv. 108-113:

> [...] *sed turbidus ira*
> *Palleneus, oculis aversa tuentibus atrox,*
> *ingreditur caecasque manus in Pallada tendit.*
> *hunc mucrone ferit dea comminus; ac simul angues*

---

[27] Cfr. Charlet 1991, 135 nota 3 relativa alla p. 34; Gruzelier 1993, 166 *ad rapt. Pros.* 2, 22-23; Onorato 2008, 240 *ad rapt. Pros.* 2, 21-23; Meunier 2019, 184.

[28] Micozzi 2019, 272-273 *ad Theb.* 4, 169-171; Econimo 2021a, 154.

[29] La sua sorte concentra quella di due Giganti che nella *Gigantomachia* greca (fr. II, vv. 35-42) volevano attaccare Pallade/Atena. Charlet 2018a, 193 nota 2 relativa alla p. 80; Charlet 2018b, 169 e nota 8, anche sul nome di questo Gigante: Charlet preferisce *Pallaneus*, individuando una precisa intenzionalità da parte del poeta di porre il Gigante in relazione con Pallade/Atena e con un altro Gigante di nome Pallante (si veda *infra* nota 33). Su questa morte anche Pégolo - Robledo 2023, 67, che la definiscono «duplicada».

Gorgoneo riguere gelu corpusque per unum
pars moritur ferro, partes periere videndo.

Alla vittoria degli dèi contro i Giganti, secondo la tradizione, aveva dato infatti un contributo fondamentale Minerva, sfruttando anche il potere della Gorgone[30].

Palleneo irrompe sulla scena, *turbidus ira*[31], v. 108, tendendo le mani 'cieche' contro la dea, v. 110. La direzione del suo sguardo è di traverso, *aversa*, v. 109: la vista della Gorgone deve essere frontale perché la sua *vis* pietrificante sia efficace. Il Gigante deve averlo appreso dalle esperienze precedenti: due suoi fratelli sono stati infatti appena pietrificati da quell'irresistibile strumento di morte; ma questo non basta a salvarlo. Sorprendentemente, anche la sua metà inferiore sembra essere dotata come di occhi: e sono appunto gli arti serpentini a irrigidirsi in pietra (vv. 111-112 *angues* / *Gorgoneo riguere gelu*), mentre l'altra metà soccombe per la ferita procurata dall'arma.

Le modalità della morte di Palleneo sono dunque a loro volta ibride, come ibrida è la forma del Gigante[32]: il suo corpo va incontro a un tipo di morte 'normale', 'naturale', e contemporaneamente a un tipo di morte per pietrificazione. Un processo questo che viene esibito quasi nei termini di una metamorfosi – e in verità *rige*(*sc*)*o* e composti sono i verbi tipici della metamorfosi in pietra in Ovidio (vi tornerò poco più avanti) –, secondo un procedimento che Claudiano adotta in altre occasioni: infatti, come accennavo, prima del mezzo-Palleneo di tale trasformazione sono vittime altri due Giganti.

---

[30] A solo titolo di esempio Lucan. 9, 654-658; Sidon. *carm.* 6, 19-22; *LIMC* II 1, 1984, 990-992 e 1069-1070; in Ov. *met.* 5, 346-355 (reazione di Calliope al racconto tendenzioso della Pieride che nella sua versione distorta della Gigantomachia aveva omesso di riportare l'esito della battaglia, cioè la vittoria degli dèi e la disfatta di Tifeo: Calliope ristabilisce l'esatta realtà degli eventi) invece non se ne fa menzione: Rosati 2009, 195 *ad met.* 5, 346-355.

[31] Diversamente dall'Ercole staziano di *silv.* 3, 1, 39 *pacatus mitisque venit, nec turbidus ira*: Charlet 2018a, 193 nota 2 relativa alla p. 80. Sulla collera come chiave esegetica della riscrittura claudianea del mito dei Giganti cfr. Bresson 2023 (76-77 su questo passo in particolare).

[32] Coombe 2018, 104-105 per una lettura ideologica, nel senso della «hypermasculinity», dell'ibridismo dei Giganti delineati da Claudiano (cfr. anche *infra* note 57 e 78).

1.4. La 'morte di pietra'
(Pind. *Pyth.* 10, 48 λίθινον θάνατον φέρων)

Il *furens* Pallante[33] si tramuta in pietra per effetto del *visus letifer* della Gorgone rutilante, mostrata dalla vergine Tritonia comparsa all'improvviso (vv. 91-94 *Tritonia virgo / prosilit ostendens rutila cum Gorgone pectus; / aspectu contenta suo non utitur hasta / (nam satis est vidisse semel)*)[34]. Egli stesso in uno struggente monologo esterna le sensazioni che prova mentre si sta irrigidendo, vv. 95-101:

> *longius in faciem saxi Pallanta reformat* [scil. *Tritonia virgo*]
> *ille procul subitis fixus sine vulnere nodis*
> *ut se letifero sensit durescere visu*
> *(et steterat iam paene lapis), 'quo vertimur?' inquit,*
> *'quae serpit per membra silex? quis torpor inertem*
> *marmorea me peste ligat?' vix pauca locutus,*
> *quod timuit, iam totus erat.*

Quasi non fa in tempo a parlare e subito si verifica la pietrificazione.

La metamorfosi in pietra è piuttosto frequente nel poema ovidiano: si può considerare emblema della sua visività; in tutta la sua icastica teatralità è spettacolo privilegiato per gli occhi del pubblico, e si dispiega in quadri accuratamente visualizzati dai caratteri ecfrastici[35].

Claudiano la propone nella sua battaglia dei Giganti, avendo ben presente ovviamente, tra l'altro, la seconda sezione della *Perseide* ovidiana. Qui Perseo dopo una strenua resistenza all'assalto di Fineo e dei suoi amici è costretto infine a ricorrere all'arma micidiale di cui dispone,

---

[33] Vv. 94-95 *furentem* [...] *Pallanta*, appunto omonimo di Pallade/Minerva dalla cui Gorgone è destinato a essere ucciso per pietrificazione. Charlet 2018b, 169-170 insiste molto sul valore simbolico dell'identità del nome *Pallas* del Gigante con quello della dea. L'idea della pietrificazione di questo Gigante piacerà a Sidonio Apollinare, *carm.* 15, 23-24 *hic Pallas Pallanta petit, cui Gorgone uisa / inuenit solidum iam lancea tarda cadauer* (su questo passo cfr. *supra* nota 20, dove sono citati i vv. 25-26 immediatamente successivi), che da Ov. *met.* 5, 200-206 mutua l'immagine del cadavere-statua colpito inutilmente dalla lancia (sul brano ovidiano tornerò poco più avanti, alla fine di questo § 1.4).

[34] Su questa descrizione della vergine Minerva che molto si avvale del lessico del 'vedere' cfr. Pégolo - Robledo 2023, 65.

[35] Rosati 2016, 142-145.

la testa di Medusa, che neutralizza i suoi aggressori, e da ultimo lo stesso Fineo, trasformandoli in statue. Non si tratta dunque di una generica pietrificazione (come per esempio la metamorfosi cui vanno soggetti Batto in *met.* 2, 706-707 e Aglauro in *met.* 2, 819-832), ma viene introdotta l'idea della statua[36], del marmo come *imago* e *monimentum*, che conserva nel tempo la memoria[37].

Anche in Claudiano l'esito può dirsi una 'statua' (*marmorea* [...] *peste*, v. 100), di cui si segue, si osserva momento per momento il processo di formazione, con il progressivo 'serpeggiante' (*serpit*[38], v. 99) diffondersi della pietra che paralizza tutto il corpo (v. 98 *et steterat iam paene lapis*; vv. 100-101 *vix pauca locutus, / quod timuit, iam totus erat*).

Il linguaggio con cui è descritta la metamorfosi è squisitamente ovidiano, in particolare relativamente alle locuzioni che indicano la trasformazione e al lessico della rigidità/immobilità/pietrificazione[39], di cui Claudiano coglie con sensibilità tutte le sfumature: *saxum*, v. 95; *fixus, sine vulnere* e *nodus*, v. 96; *durescere*, v. 97, *lapis* e *vertere*, v. 98 (il verbo *vertere* è notoriamente uno dei verbi preferiti da Ovidio per esprimere la metamorfosi e si trova spesso associato al nesso *in*

[36] Si sublima il gusto ovidiano della scena bloccata nella sua plastica immediatezza: la metamorfosi che agisce come fissazione di un gesto enfaticamente espressivo. Rosati 2016, 144-145. Cfr. anche Galasso 2022 vol. I, 486-487 *ad met.* 5, 177-209.

[37] Rosati 2009, 121-122; Hardie 2002a, 178-179. Si veda *infra* all'altezza della nota 45 per le connessioni con il referente figurativo dell'ara di Pergamo: i bassorilievi ivi scolpiti offrono consistenza concreta all'idea che lo sguardo di Medusa, creando statue-*monimenta*, genera morte e immortalità nello stesso tempo. Cfr. inoltre Feldherr 2002, 175-177 sulle forme pietrificate dalla testa di Medusa, sostanzialmente indistinguibili da statue, e sul vocabolario delle arti visive introdotto da Ovidio, per cui la metamorfosi produce immagini.

[38] L'adozione del verbo *serpere* in Claudiano potrebbe sembrare un po' bizzarra a proposito dei Giganti che sono per metà serpenti. Ma va detto che *serpere* rientra nella sfera del lessico ovidiano della metamorfosi (per es. *met.* 3, 665 e 9, 389), ed è impiegato, all'interno di una similitudine, per la pietrificazione di Aglauro in *met.* 2, 825-828 (su cui Segal 2005, LXVI): in Ovidio si illustra l'"inverno mortale" (*letalis hiems*, v. 827) che si insinua come un cancro nel petto di Aglauro (Barchiesi 2005, 306 *ad met.* 2, 825-826 sull'uso tecnico medico di *cancer* in *iunctura* con *serpo*) e a mano a mano vince la resistenza del corpo, in Claudiano si parla di una *pestis* di marmo che penetra nel corpo del Gigante e a poco a poco lo solidifica. Cfr. anche Charlet 2018b, 171.

[39] Si veda già Charlet 2018b, 171-175.

faciem + genitivo[40], che in Claudiano compare nel v. 95 dopo *reformare*[41]), *serpere*, *silex, torpor* e *iners*, v. 99, *marmoreus* e *ligare*, v. 100 (poco più avanti *rigidus* e *rupes*, v. 103; si veda al v. 112 *rige*[*sce*]-*re*); la frase *quod timuit, iam totus erat*, v. 101; l'uso di *iam* (vv. 98 e 101) e di *vix* (v. 100), per sottolineare rispettivamente la realizzazione della metamorfosi e la sua istantaneità.

Gli episodi di Aglauro, *met.* 2, 819-832, delle compagne di Ino, *met.* 4, 551-560, di Niobe, *met.* 6, 303-312, delle statue in cui Perseo nel suo scontro con Fineo trasforma i nemici, *met.* 5, 177-235, per citare alcuni tra i più significativi, forniscono copioso e illuminante materiale di raffronto[42].

Il verbo *sentire* (anche seguito dall'incoativo: v. 97 *ut* [...] *sensit durescere*) marca come di frequente in Ovidio la presa di coscienza della mutazione (mentre si compie) da parte di chi la subisce[43], o ne è testimone di fronte ad altre entità: per es. Fetonte per il suo carro (*met.* 2, 230 *candescere sentit*), una delle compagne di Ino (4, 555 *sensit riguisse lacertos*), Cadmo (4, 577 *increscere sentit*), Anfisso per il seno materno (9, 357 *rigescere sentit*), Macareo (14, 282 *sensi* [...] *occallescere*), Venere per l'anima di Giulio Cesare (15, 847 *ignescere sensit*). In molti altri casi Ovidio usa i verbi del 'vedere' per esaltare la visività teatrale dell'evento: sono gli stessi personaggi spettatori della propria trasformazione, come Driope (*met.* 9, 354), Scilla (*met.* 14, 61), Pico (*met.* 14, 39), le donne della Tracia punite da Bacco per l'uccisione di Orfeo (*met.* 3, 677), le Pieridi (*met.* 5, 672)[44].

L'attenzione al dettaglio anatomico e alla dimensione psicologica non possono inoltre non far pensare, qui e altrove nel testo, alla cifra barocca della scultura ellenistica, e in particolare al modello figurativo,

---

[40] Cfr. per es. Ov. *met.* 1, 160 *in faciem vertisse hominum*, in riferimento al sangue dei Giganti che la Terra converte in uomini.

[41] Per *reformo* usato per le trasformazioni di esseri viventi cfr. *ThlL s.v.*, col. 662, linn. 11-48, col. 663, linn. 51-75 (segnalo in particolare Apul. *met.* 2, 5, 7), col. 664, linn. 1-50.

[42] Ampia esemplificazione in Charlet 2018b, 171-174 (cfr. Charlet 2018a, 79 nota 2 in calce alla traduzione).

[43] Cfr. per es. Viarre 1964, 295-296, e Charlet 2018b, 171-172, 175 con nota 31 (con qualche estensione a casi non perfettamente omologabili).

[44] Fondamentale Rosati 2016, 138-140 sulle descrizioni 'dal di fuori' delle metamorfosi fatte dagli stessi personaggi che le vivono, e che adottano un punto di vista esterno, per l'appunto spettatori di sé stessi.

sia pure mediato, dell'altare di Pergamo, in una sorta di triangolazione intervisuale con Ovidio, il quale già ad esso aveva guardato[45].

E lo sbalordimento di Echione di fronte allo spettacolo della morte del fratello cui ha appena assistito (v. 104 *hic vero interitum fratris miratus Echion*), corrispondente a quello di Astiage di fronte al corpo di marmo del nemico Aconteo, 'soldato' di Perseo, pietrificato per errore dalla Gorgone in *met.* 5, 205-206 (*stupet* [...] *mirantis*), si riconduce al motivo ecfrastico dell'ammirazione-stupore di fronte a un'opera d'arte (per es. *met.* 2, 111 *miratur*; 10, 252 *miratur*; cfr. Verg. *Aen.* 1, 456; 8, 619 e 730; Claud. *VI Hon.* [*carm.* 28] 51 *acies stupet*)[46]. Anche Echione, inconsapevole, è destinato, come Astiage in Ovidio, alla rigidità della pietra (*met.* 5, 205-206 *dum stupet Astyages, naturam traxit eandem / marmoreoque manet vultus mirantis in ore*), ma la sua metamorfosi non è descritta, vi si allude soltanto: l'audacia del 'guardare' allo scopo di individuare l'assassino di Pallante gli è fatale, vv. 104-108:

hic vero interitum fratris miratus Echion,
inscius auctorem dum vult temptare nocendo,
te, dea, respexit, solam quam cernere nulli
bis licuit. meruit sublata audacia poenas
et didicit cum morte deam.

2. Le armi improprie

Il ricorso ad armi improprie, cioè a 'oggetti' che non nascono come armi ma che all'occasione possono diventarlo, costituisce uno dei fattori distintivi dell'episodio, e contribuisce ad accrescere il carattere iperbolico, sensazionale delle gesta dei partecipanti alla battaglia.

---

[45] Cfr. Rosati 2009, 148 *ad met.* 5, 135, e 161 *ad* vv. 230-231; Hardie 1986, 125-143 sull'influenza dell'altare di Pergamo nella elaborazione di un mito nazionale 'romano' anche sul piano letterario.

[46] Pégolo - Robledo 2023, 67 sottolineano il coinvolgimento dei personaggi che sono spettatori della rappresentazione ecfrastica claudianea. Il procedimento è tipico delle metamorfosi ovidiane, che sempre si compiono sotto gli occhi di uno spettatore (si veda anche *supra* nota 44 e contesto): Rosati 2016, 140; Hardie 2002a, 180-181 e Rosati 2009, 157 *ad met.* 5, 203-206 in particolare sul destino di Astiage, divenuto statua di spettatore che contempla con espressione stupita un'altra statua (si veda subito oltre nel testo).

Anche in questo è da riconoscere la matrice ovidiana[47], ma devo rilevare che su un simile terreno Claudiano ha decisamente rilanciato, approfittando della natura ancora più singolare dei suoi combattenti (avvezzi peraltro da lunga tradizione all'impiego di ogni genere di arma impropria)[48] rispetto a quelli ovidiani.

Soprattutto nella *Centauromachia* si registra un uso massiccio di armi inconsuete, procurate nel luogo in cui si svolge lo scontro (per esempio vasellame e altri apparecchi della mensa, arredi e attrezzi vari, elementi architettonici e del territorio circostante)[49], di cui si servono prevalentemente i Centauri, creature selvagge e semiferine, come qui i Giganti, a fronte dei Lapiti tratteggiati invece come guerrieri sostanzialmente regolari pure nell'armatura[50]. Ma armi ben poco ortodosse figurano anche nel *certamen Persei et Phinei*: per esempio un tizzone ardente, *met*. 5, 57, un pesante cratere, *met*. 5, 82, lo stipite divelto da una porta, *met*. 5, 120, e ovviamente la testa pietrificante di Medusa, la più impropria di tutte le armi, l'arma magica della quale si avvale Perseo dopo avervi a lungo rinunciato, mettendo di fatto fine alla battaglia[51].

---

[47] Approfondita analisi in Labate 2010, soprattutto 97, e 105-107. I risvolti sono grotteschi, eccentrici, stravaganti. Armi anomale (ancora naturalmente sul modello ovidiano) compaiono anche in Lucano, per esempio nell'episodio dell'aristia di Sceva (6, 169-179; cfr. Perilli 2018, 301-303, e *infra* § 2.3) e in quello della battaglia navale di Marsiglia (3, 670-674 e 693-696; cfr. Perilli 2019, 105-109), e poi in Stazio, per es. *Theb*. 2, 559-564 e 6, 535-538 (cfr. Parkes 2009, 489-490; Briguglio 2019, 119-120).

[48] Labate 2010, 113. Cfr. inoltre Galasso 2022 vol. II, 573 *ad met*. 12, 210-579 (anche per un confronto con la battaglia di Perseo contro Fineo nel libro V), e per es. 575, *ad* vv. 210-244 e 245-289.

[49] Labate 2010, 107 nota 2 per un catalogo.

[50] Labate 2010, 107 nota 3. Cfr. Rosati 2009, per es. 136 *ad met*. 5, 69-70, e 140 *ad* v. 79; Reed 2013, per es. 408 *ad met*. 12, 235-236 (cfr. vv. 242-243, e *supra* nota 22), 410 *ad* vv. 258-261, 417 *ad* vv. 327-329.

[51] Hardie 2002a, 178; Rosati 2009, 118 *ad met*. 5, 1-249, e 152 *ad* vv. 177-180; Labate 2010, 136. Si veda *supra* § 1.4. Come in Ovidio, in Claudiano Medusa diventa lo strumento principale della vittoria. Se si pensa all'ideologia ad essa collegata nell'età augustea, che ne fa la figura simbolo dell'Occidente in opposizione all'Oriente, e dunque se si considerano le implicazioni che ne derivano in rapporto all'episodio di Perseo in Ovidio (Rosati 2009, 121-122 *ad met*. 5, 1-249), è forse possibile confortare ulteriormente la lettura allegorica e attualizzante in senso politico anche della guerra dei Giganti in Claudiano, come scontro appunto tra Occidente civilizzatore e Oriente fomite ed emblema di ribellione e disordine.

Del ruolo della Gorgone utilizzata dalla dea Pallade nella *Gigantomachia* claudianea già si è detto. Per il resto va precisato che l'impiego di queste armi non convenzionali per quanto riguarda i Giganti è sin da subito prospettato in maniera programmatica dalla madre Terra nel suo discorso di incitamento ai figli: vuole essere lei stessa un'arma contro Giove, e dunque li esorta a non risparmiare alcuno dei suoi *membra*, tra cui per esempio *freta* e *montes*[52], vv. 29-30:

> *"sunt freta, sunt montes: nostris ne parcite membris;*
> *in Iovis exitium telum non esse recuso".*

2.1. Monti, sorgenti, fiumi

In effetti i Giganti sfruttano qualsiasi cosa possa giovare allo scopo, specialmente elementi del paesaggio naturale, come appunto suggerito dalla madre Terra: e in queste operazioni appaiono superare la temerarietà dei Centauri ovidiani, i quali a loro volta avevano osato iniziative di tipo gigantomachico[53].

Se infatti i Centauri tiravano per esempio macigni divelti dai monti (*met.* 12, 341 *saxumque e monte revulsum*), i Giganti non esitano a staccare e a lanciare direttamente tutti i monti di Tessaglia, Tracia e Macedonia – Eta, Pangeo, Athos, Ossa, Rodope –, con le sorgenti e con i fiumi Ebro ed Enipeo che vi scorrono, vv. 66-71[54]:

> *hic rotat Haemoniam praeduris viribus Oeten;*
> *hic iuga conixus manibus Pangaea coruscat;*
> *hunc armat glacialis Athos; hoc Ossa movente*
> *tollitur; hic Rhodopen Hebri cum fonte revellit*
> *et socias truncavit aquas summaque levatus*
> *rupe Giganteos umeros inrorat Enipeus.*

Nella *Gigantomachia* claudianea i monti cioè, a quanto pare, non vengono dai Giganti sovrapposti a formare la scala verso il cielo,

---

[52] È la lotta delle forze ctonie contro il mondo uranio: cfr. Charlet 2018a, 191 nota 3 relativa alla p. 76. Si veda anche *infra* § 3.

[53] Cfr. più avanti nel testo e nota 58; *supra* nota 23 circa la coincidenza di alcuni nomi di Centauri ovidiani con quelli altrove attestati di Giganti.

[54] Al punto che la terra, senza più altitudini, si abbassa, vv. 72-73. Tornerò poi, nel § 3, su questo fenomeno.

secondo la versione tradizionale del mito[55] (o almeno Claudiano non offre qui una descrizione di questa operazione dei Giganti), ma vengono adoperati come proiettili[56]. Anche il lancio reciproco delle montagne però, come quello delle isole di cui parlerò subito dopo, appartiene al repertorio gigantomachico: lo cita per esempio Ps. Apollod. 1, 6, 3 [43], a proposito della lotta che si scatenò tra Tifone e Zeus presso l'Emo; vi allude Lucr. 4, 136-139[57]. Claudiano si focalizza sul motivo, conferendogli un rilievo assoluto.

Una movenza analoga nella *Centauromachia* ovidiana, *met.* 12, 506-509. Ma in Ovidio l'appello del Centauro Monico a rovesciare addosso a Ceneo dal corpo respingente e impenetrabile, insieme a massi

[55] Per esempio nella Gigantomachia raccontata da Ov. *met.* 1, 151-156. In sintesi Ware 2012, 129 con nota 57: il cumulo di monti Pelio e Ossa diventa per i poeti «a shorthand for the Gigantomachy»; Charlet 2018a, 167 nota 4; Meunier 2019, 193-194. Qui Claudiano non cita il Pelio insieme all'Ossa, differentemente da altri poeti, tra cui Ovidio, e differentemente da sé medesimo in altre sue opere. Si veda Chaudhuri 2014, per es. 45, 59, 139-140, 174, 224 nota 72, 236, 285, 318-319, sul significato assunto, in diversi autori da lui esaminati, dalla evocazione della 'scala' di monti verso il cielo realizzata dai Giganti.

[56] Cfr. Charlet 2018a, 192 nota 2 relativa alla p. 78, e Charlet 2018b, 167. Si veda anche Sidon. *carm.* 9, 89-93, e 15, 18-22 (come già si è rilevato *supra* note 20 e 33, Sidonio ha ben presente questo passo claudianeo: cfr. per es. già Loyen 1961, 84 note 12 e 13 in calce alla traduzione; Hardie 1986, 101 nota 45).

[57] *Nam saepe Gigantum / ora volare videntur et umbram ducere late, / interdum magni montes avulsaque saxa / montibus anteire et solem succedere praeter* (modello di Verg. *Aen.* 8, 692 *montis concurrere montibus altos*). Per una ricostruzione della tematica, che comprende, come accennavo, anche il lancio delle isole da entrambe le parti (nel passo virgiliano appena citato, nei vv. 691-692, si legge *revolsas / Cycladas*; cfr. inoltre Sidon. *carm.* 15, 25-26 cit. *supra* nella nota 20), e delle implicazioni ideologiche connesse si veda Hardie 1986, 100-103, e 112-113. Coombe 2018, 101 insiste sulla «hyper-masculinity» dei Giganti claudianei che riguarda diversi aspetti (cfr. anche *supra* nota 32 e *infra* nota 78), tra i quali nel caso specifico l'immane dimensione che permette loro di strappare le montagne e le isole per usarle appunto come armi. Già in Ov. *met.* 12, 501-503 (*quid membra immania prosunt, / quid geminae vires et quod fortissima rerum / in nobis duplex natura animalia iunxit?*), e 506-509 (si veda subito dopo nel testo) il Centauro Monico cerca di identificare la grandezza, la forza animale e l'ibridismo dei Centauri con ipermascolinità. Cfr. Reed 2013, 434 *ad met.* 12, 498-509, e 506.

e a tronchi, addirittura intere montagne (v. 507 *totosque involvite montes*) e interi boschi (v. 508 *missis* [...] *silvis*), al fine di soffocarlo sotto l'immane peso, era rimasto a livello di aspirazione iperbolica[58]:

> *"*[...] *nos semimari superamur ab hoste.*
> *saxa trabesque super totosque involvite montes*
> *vivacemque animam missis elidite silvis!*
> *silva premat fauces, et erit pro vulnere pondus".*

Qui invece sembra quasi che i Giganti abbiano voluto dare concreta attuazione a quell'invito (assimilabile all'invito ricevuto dalla madre Terra nei vv. 29-30 sopra citati), e abbiano voluto eccedere, con un'impresa che richiama quelle a cui si ispirano anche certi eroi staziani[59].

2.2. Le isole

I Giganti non si peritano di prelevare le isole dal mare per convertirle in armi da getto contro gli dèi[60]. Anche questa iniziativa rientra nell'immaginario gigantomachico. In Ps. Apollod. 1, 6, 2 [37-38], per

---

[58] In effetti Monico si esprime con linguaggio gigantomachico e mostra velleità titaniche: il combattimento ovidiano assume i connotati di una lotta quale quella dei Giganti contro il cielo; spesso peraltro i Centauri sono comparati sul piano intertestuale a Titani o a Giganti (lo scambio si verifica anche a livello di onomastica, come si è osservato *supra* nella nota 23). Cfr. Reed 2013, 412 *ad met.* 12, 282. Ceneo a sua volta, sepolto sotto la catasta di alberi (*met.* 12, 514-521), ricorda il Gigante (Encelado o Tifeo), folgorato dal fulmine di Giove e sovrastato dall'Etna o dall'intera Sicilia (come per es. in Verg. *Aen.* 3, 570-582 e in Ov. *met.* 5, 346-358). In merito Labate 2010, 112-113.

[59] Per i quali reciprocamente si registra il ricorso a linguaggio, simbolismo, immaginario gigantomachici. Cfr. Chaudhuri 2014, per es. 291, 293-294, 299.

[60] Il verbo usato è *torquere*, applicato all'isola di Lemno, v. 87, e poi a quella di Delo, v. 116, del tutto assimilate appunto ad armi da getto: la consueta *iunctura* epica registra infatti come complemento abituale di (*con-*, *in-*) *torqueo* sostantivi quali *hasta*, *missile*, *pilum*, *telum* (cfr. *ThlL s.v. contorqueo*, col. 736, linn. 74-84, col. 737, linn. 1-20; *s.v. intorqueo*, col. 32, linn. 35-56; *OLD s.v. torqueo*, 1951 nr. 9). Sui brani claudianei cfr. Ricci 2001, 308 *ad Gig. Lat.* (*carm. min.* 53) 88; Charlet 2018a, 192-193 nota 1 relativa alla p. 79, e 193 nota 3 relativa alla p. 80; Hardie 1986, 101-102. Per l'isola di Lemno vibrata come arma cfr. Sidon. *carm.* 15, 25-26 cit. *supra* nella nota 20.

esempio, Atena scaglia la Sicilia contro Encelado, Poseidone un pezzo di Cos contro Polibote[61].

Per quanto concerne Claudiano, ho già accennato a Mimante che strappa dalle onde spumeggianti l'isola di Lemno, *calens*, insieme alla dimora/officina di Vulcano; con essa vorrebbe colpire Marte, vv. 85-87:

> *occurit pro fratre Mimans Lemnumque calentem,*
> *cum lare Vulcani spumantibus eruit undis,*
> *et prope torsisset* [...].

Quasi nulla al confronto il gesto del Centauro ovidiano Grineo, il quale in *met*. 12, 260-262 solleva un enorme altare fumante con tutti i suoi fuochi e lo scaraventa in mezzo alla schiera dei Lapiti; anche se proprio questo episodio ovidiano potrebbe aver dato l'impulso a Claudiano a concentrarsi sul dettaglio del calore connesso con il *lar* di Vulcano[62]:

> *cumque suis Gryneus immanem sustulit aram*
> *ignibus et medium Lapitharum iecit in agmen*
> *depressitque duos, Brotean et Orion.*

Il motivo dell'isola-proiettile è altresì nei vv. 114-116. Porfirione, il cui ingresso in scena è segnato dal topico modulo 'drammatico' e visuale-ecfrastico *ecce*[63], tenta di impadronirsi di Delo, per vibrarla, empio, contro il cielo:

> *ecce autem medium spiris delapsus in aequor*
> *Porphyrion trepidam conatur rumpere Delon,*
> *scilicet ad superos ut torqueat inprobus axes.*

---

[61] Sul motivo Hardie 1986, 101-103, e *supra* nota 57.

[62] Con arguzia il dio è quasi identificato con l'elemento fuoco che gli è associato.

[63] Frequente in Ovidio. Per es. Rosati 2009, 138 *ad met*. 5, 78-84, 278 *ad met*. 6, 165; Reed 2013, 433 *ad met*. 12, 494.

Con icastiche pennellate è descritto l'impatto formidabile di questo gesto sulle divinità coinvolte (Egeo, Tetide, Nereo e gli altri abitanti del mare, le Ninfe del Cinto)[64], vv. 117-120:

horruit Aegaeus; stagnantibus exilit antris
longaevo cum patre Thetis desertaque mansit
regia Neptuni famulis veneranda profundis.
exclamant placidae Cynthi de vertice Nymphae.

Il quadro è reso più patetico dalla reazione straziante dell'isola, che atterrita dalla prospettiva di una rinnovata 'instabilità'[65] invoca l'aiuto di Apollo, vv. 125-128:

inplorat Paeana suum conterrita Delos
auxilium rogat: "si te gratissima fudit
in nostros Latona sinus, succurre precanti.
en iterum convulsa feror".

Si aggiunga infine il fr. II, vv. 58-77, della *Gigantomachia* greca: qui ad afferrare un'isola per lanciarla contro la residenza di Zeus è il Gigante Encelado, che altrove (*rapt. Pros.* 3, 351) Claudiano definisce *summus terrigenum rex*.

2.3. Il cadavere

Arma offensiva pure piuttosto anomala è il Gigante Pallante, che ormai rigido, pietrificato dalla Gorgone, viene scagliato da Damastore a mo' di masso contro i nemici[66], vv. 101-103:

[...] *saevusque Damastor,*
ad depellendos iaculum cum quaereret hostes,
germani rigidum misit pro rupe cadaver.

---

[64] Dettagli in Ricci 2001, 312 note in calce al testo, e in Charlet 2018a, 193 nota 3 relativa alla p. 80. Reazioni raffrontabili a quelle che si registrano nell'episodio del rogo di Fetonte in Ov. *met.* 2, per es. vv. 267-271.

[65] Sul passo si veda la bibliografia citata *supra* nelle note 57 e 60. Hardie 1986, 102 in particolare sul tema della sicurezza della natura, messa in discussione dal conflitto.

[66] Pallante dopo la metamorfosi diventa in effetti quello che nella sua audacia avrebbe voluto sempre essere: un'arma contro gli dèi. Per i rapporti con i personaggi ovidiani metamorfosati che mantengono nella nuova forma l'essenza del loro carattere cfr. Charlet 2018b, 175-176.

I cadaveri adottati come arma offensiva si trovano anche in Lucano, nell'episodio dell'aristia di Sceva, 6, 169-172, in cui il guerriero rotola giù i corpi dei suoi compagni che riempivano le torri per sommergere con essi i nemici[67]:

> [...] *ille ruenti*
> *aggere consistit primumque cadavera plenis*
> *turribus evolvit subeuntisque obruit hostis*
> *corporibus.*

*3. L'*adynaton*, la confusione degli elementi, l'illusione*

In conseguenza dell'impiego indiscriminato dei monti quali armi da lancio da parte dei Giganti, di cui si è detto nel § 2.1, la Terra paradossalmente si appiattisce, v. 72:

> *subsidit patulis Tellus sine culmine campis.*

L'indugio su un tale dettaglio visivo mostra quanto la poetica ovidiana del *mirum* abbia suggestionato il modo di comporre di Claudiano[68]. Così come gli altri *adynata* prodotti dalla turba che mescola (il verbo *miscere* è emblematico della lotta dei Giganti)[69] gli elementi nei vv. 62-65[70], più che all'epicità di uno scontro bellico tradizionale, sembrano consoni alla tensione visionaria dell'alluvione cosmica di *met*.

---

[67] In merito Perilli 2018, 301-304, con altri casi dal *Bellum civile*. Per es. in 3, 716-722 il soldato Tirreno moribondo incita i suoi compagni a servirsi di lui come un proiettile, e ribadisce l'utilità del suo corpo, che considera già defunto, quale scudo per i vivi (doppia funzione del cadavere: arma offensiva e difensiva).

[68] Mi sembra interessante notare che lo stesso verbo *subsidere* è utilizzato da Ovidio in *met*. 1, 43 a proposito delle *valles*, nell'ambito della descrizione dell'origine del cosmo: un brano che Claudiano tiene molto presente per queste immagini di guerra. Si veda subito oltre nel testo.

[69] Meunier 2019, 181.

[70] Si veda Ware 2012, 131-133 sul *background* cosmologico sotteso a queste immagini e sull'associazione che Claudiano nei vv. 31-34 esplicitamente istituisce tra i Giganti e Fetonte (anche in questo caso in rapporto a Ovidio). Inoltre Meunier 2019, 178-196 per considerazioni a vari livelli sul rivolgimento cosmico minacciato, e Charlet 2018a, 192 nota 2 relativa alla p. 78 sui referenti letterari e sulle riprese da Claudiano in Sidon. *carm*. 15, 18-29.

1, 291-311[71] (per es. vv. 291-292 *iamque mare et tellus nullum discrimen habebant; / omnia pontus erat, deerant quoque litora ponto*), o del Caos primordiale di *met.* 1, 5-31[72] (per es. vv. 5-7 *ante mare et terras et quod tegit omnia caelum / unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere Chaos*; vv. 21-23 *hanc deus et melior litem natura diremit. / nam caelo terras et terris abscidit undas / et liquidum spisso secrevit ab aere caelum*), o della catastrofe globale provocata da Fetonte in *met.* 2, 210-303 (per es. vv. 298-299 *"si freta, si terrae pereunt, si regia caeli, / in Chaos antiquum confundimur"*[73]):

> [...] *discrimina rerum*
> *miscet turba potens: nunc insula deserit aequor,*
> *nunc scopuli latuere mari. quot litora restant*
> *nuda! quot antiquas mutarunt flumina ripas!*

Anche momenti topici come il segnale dell'attacco e l'indicazione del contesto in cui si svolge lo scontro vengono reinterpretati in chiave cosmogonica.

L'inizio della battaglia è annunciato dalla *tuba nimborum*[74], vv. 60-61:

---

[71] Su cui cfr. Barchiesi 2005, 193-194 *ad* vv. 292, 296, 299-300. Sul passo claudianeo Ware 2012, 131-132 con ulteriori riferimenti a Ovidio e a Lucano.

[72] Su cui almeno Barchiesi 2005, 145-148 *ad* vv. 5-88 (l'origine del cosmo), e *passim* nel commento ai singoli versi. Cfr. anche *infra* nota 75 e contesto. Roberts 2002 per l'influenza del brano ovidiano della creazione del mondo sugli autori latini cristiani.

[73] Sono parole pronunciate all'interno del discorso della madre Terra, che protesta chiamando in causa Giove, il quale deve esercitare i suoi poteri di controllo perché l'universo non regredisca di nuovo verso il Caos primigenio. In merito Barchiesi 2005, 261 *ad met.* 2, 300. Analoghe parole, ma con finalità inverse, sono pronunciate in Claudiano dalla madre Terra, perché i figli Giganti producano appunto il Caos primigenio. Si veda poco oltre nel testo all'altezza della nota 76.

[74] Nel v. 6 l'espressione virgiliana *sonus fit* (cfr. per es. *Aen.* 9, 752, dopo una terribile uccisione) accompagna l'erompere dei Giganti dall'Erebo, i quali preparano la guerra contro gli dèi superi: dunque il rumore contraddistingue già la premessa dello scontro che si presenta come una anabasi caotica dei Giganti, sottolineata da notazioni uditive e da figure di suono. Sul valore ideologico Coombe 2018, 100-101; Charlet 2018a, nota 4 relativa alla p. 75. E il *clamor* come segnale che annuncia la battaglia caratterizza l'inizio della lotta tra Perseo e Fineo in Ov. *met.* 5, 4, così come spesso in Virgilio (Baldo 1995, 193 nota 110). Si veda Newlands 2022 sulle connotazioni estetiche e ideologiche dei vocaboli di suono (*fragor* in particolare, che qui in Claudiano è attestato nel v. 73: cfr. subito oltre nel testo, e Charlet 2018a, 192 nota 3 relativa alla p. 78) nella *Tebaide* e nelle *Silvae* di Stazio.

iam tuba nimborum sonuit, iam signa ruendi
his Aether, his Terra dedit.

Un *horrendus fragor* si diffonde ovunque, vv. 73-74:

[...] *horrendus ubique*
it fragor.

Lo spazio che ospita il combattimento è definito dall'*aer*, v. 74:

[...] *et pugnae spatium discriminat aer.*

Lo scatenamento della guerra si configura insomma come il Caos delle origini[75]. E la Natura confusa teme di nuovo per il suo signore, vv. 61-62:

[...] *confusaque rursus*
pro domino Natura timet.

La madre Terra d'altronde aveva precisamente incoraggiato i Giganti a stravolgere l'assetto dell'universo, a ribaltare l'ordine costituito sotto ogni profilo[76], vv. 31-35:

"ite, precor, miscete polum, rescindite turres
sidereas. rapiat fulmen sceptrumque Typhoeus;
Enceladi iussis mare serviat; Otus habenas
Aurorae pro Sole regat; te Delphica laurus
stringat, Porphyrion, Cirrhaeaque templa teneto".

E, convinti da queste puntuali parole della madre sul ruolo che ciascuno di loro dovrà ricoprire sostituendosi sistematicamente agli attuali dèi[77], i Giganti credono di aver già trionfato, e concepiscono come già realizzati gli esiti delle loro azioni.

---

[75] Si veda anche Ov. *ars* 2, 467-468 *prima fuit rerum confusa sine ordine moles, / unaque erat facies sidera, terra, fretum*, e *supra* note 72 e 73 e relativi contesti.

[76] Il primo verbo da lei utilizzato all'imperativo è *miscere*, v. 31: si veda quanto osservato *supra*, contesto della nota 69. Cfr. *supra* nota 73 e contesto per un confronto con il discorso pronunciato dalla stessa Terra in Ovidio a proposito della catastrofe cagionata da Fetonte.

[77] Cfr. Charlet 2018a, 191 nota 3 relativa alla p. 76.

La folle illusione, vv. 36-41:

hic ubi consiliis animos elusit inanes,
iam credunt vicisse deos mediisque revinctum
Neptunum traxisse fretis; hic sternere Martem
cogitat, hic Phoebi laceros divellere crines;
hic sibi promittit Venerem speratque Dianae
coniugium castamque cupit violare Minervam[78].

BIBLIOGRAFIA

Agosti 2004-2005 = G. Agosti, *Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.*, *IFilolClass*, 4, 351-374.

Baldo 1995 = G. Baldo, *Dall'Eneide alle Metamorfosi. Il codice epico di Ovidio*, Padova.

Barchiesi 2005 = Ovidio, *Metamorfosi*, vol. I (Libri I-II), a cura di A. Barchiesi con un saggio introduttivo di Ch. Segal. Testo critico basato sull'edizione oxoniense di R. Tarrant, Traduzione di L. Koch, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

Battistella - Fucecchi 2019 = *Dopo Ovidio. Aspetti dell'evoluzione del sistema letterario nella Roma imperiale (e oltre)*, a cura di C. Battistella e M. Fucecchi, Milano-Udine.

Bresson 2023 = A. Bresson, *La* Gigantomachie *de Claudien. La réécriture d'un mythe à l'aune d'une poétique de la colère*, in *Genres et formes poétiques de la colère de l'Antiquité au XXIe siècle*. Sous la direction d'H. Vial, Paris, 71-84.

[78] Cfr. Ov. *met.* 5, 274-293 (con il commento di Rosati 2009, 169-170) in merito al tentativo di stupro da parte di Pireneo ai danni delle Muse. Nella Gigantomachia l'ambizione dei Giganti a congiungersi con alcune dèe, specie quelle irriducibilmente caste, doveva avere un suo spazio rilevante: oltre a questo brano claudianeo, cfr. per es. Ps. Apoll. 1, 6, 2 [36]; Hyg. *fab.* 28, 3; Nonn. *Dion.* 2, 305-331 (in un brano di straordinaria potenza visionaria, che si estende dal v. 258 al v. 355, in cui è rappresentato un esaltato e farneticante Tifeo, che in una sorta di delirio onirico vaneggia di tutte le iniziative sconvolgenti di diversa tipologia che egli intraprenderà quando avrà vinto; cfr. ancora Nonn. *Dion.* 48, 20-22: qui è la Terra che promette varie dèe come spose a vari Giganti, se i Giganti riusciranno a catturare Bacco e a consegnarlo a lei). Si veda Coombe 2018, 102 sulla ipermascolinità che viene attribuita ai Giganti anche per questo aspetto (cfr. *supra* note 32 e 57). Cfr. Ov. *met.* 12, 505-506 (con il commento di Reed 2013, 434) sulla brutalità dei Centauri in questa stessa direzione (lode del tentato stupro di Issione contro la dea Giunone).

Briguglio 2019 = S. Briguglio, Mira loquor*: lo spettacolo (ovidiano) della guerra e l'estetica della morte nella* Tebaide *di Stazio*, in Battistella - Fucecchi 2019, 115-131.

Bruzzone 2023 = A. Bruzzone, *Mito, poesia, potere. Gigantomachie in Claudiano*, *GIF*, 75, 235-263.

Bruzzone 2024 = A. Bruzzone, *Il "gran finale" del* De Consulatu Stilichonis *di Claudiano*, *C&C*, 19/1, 57-75.

Cameron 1970 = A. Cameron, *Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.

Cason 2017-2018 = F. Cason, Claudiano, *Gigantomachia (c.m. 53)*. Introduzione e commento, Tesi di Laurea Magistrale nel Corso di Laurea in Filologia e Letteratura italiana, Università Ca' Foscari, Venezia.

Charlet 1988 = J.-L. Charlet, *Aesthetic Trends in Late Latin Poetry (325-410)*, *Philologus*, 132, 74-85.

Charlet 1991 = Claudien, *Œuvres*. Tome I. *Le rapt de Proserpine*. Texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris.

Charlet 2008 = J.-L. Charlet, *Tendances esthétiques de la poésie latine tardive (325-470)*, *AntTard*, 16, 159-167.

Charlet 2018a = Claudien, *Œuvres*. Tome IV. *Petits Poèmes*. Texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris.

Charlet 2018b = J.-L. Charlet, *Rivaliser avec Ovide (presque) sans Ovide: à propos de Claudien,* Gigantomachie *(*carm. min. *53), vv. 91-113*, in Consolino 2018, 165-178.

Chaudhuri 2014 = P. Chaudhuri, *The War with God. Theomachy in Roman Imperial Poetry*, Oxford.

Consolino 2018 = *Ovid in Late Antiquity*. Edited by F. E. Consolino, Turnhout.

Coombe 2018 = C. Coombe, *Claudian the Poet*, Cambridge.

Econimo 2021a = F. Econimo, *La parola e gli occhi. L'*ekphrasis *nella* Tebaide *di Stazio*, Pisa.

Econimo 2021b = F. Econimo, *Ovidio a Tebe. Presenze delle* Metamorfosi *di Ovidio nella* Tebaide *di Stazio*, Dissertazione di Dottorato Scuola Normale Superiore, Pisa.

Econimo 2023 = F. Econimo, *Eroi amici (e amanti) nella* Tebaide *di Stazio; dettagli erotizzanti nelle scene di battaglia e la loro perversione*, *Commentaria Classica*, 10, 111-136.

Elsner - Hernández Lobato 2017 = *The Poetics of the Late Latin Literature*. Edited by J. Elsner and J. Hernández Lobato, Oxford.

Esposito 1994 = P. Esposito, *La narrazione inverosimile. Aspetti dell'epica ovidiana*, Napoli.

Esposito 1995 = P. Esposito, *Lucano e Ovidio*, in Aetates Ovidianae. *Lettori di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*, a cura di I. Gallo e L. Nicastri, Napoli, 57-76.

Feldherr 2002 = A. Feldherr, *Metamorphosis in the* Metamorphoses, in Hardie 2002b, 163-179.

Feldherr 2010 = A. Feldherr, *Playing Gods: Ovid's* Metamorphoses *and the Politics of Fictions*, Princeton.

Fielding 2017 = I. Fielding, *Transformations of Ovid in Late Antiquity*, Cambridge.

Fontaine 1975 = J. Fontaine , *Le mélange des genres dans la poésie de Prudence*, in Forma futuri. *Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, 755-777 (ripubblicato in Fontaine 1980, 1-23).

Fontaine 1977 = J. Fontaine, *Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IVe siècle: Ausone, Ambroise, Ammien*, in *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. Entretiens préparés et présidés par M. Fuhrmann (Entretiens Fondation Hardt sur l'Antiquité classique XXIII), Vandœuvres-Genève, 425-482 (ripubblicato in Fontaine 1980, 25-82).

Fontaine 1980 = J. Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*. Recueil de travaux, Paris.

Fucecchi 2018 = M. Fucecchi, *La normalità del paradosso: trasformazioni del racconto di guerra da Ovidio all'epica flavia*, *Aevum(ant)*, 18, 7-29.

Gagliardi 1984 = D. Gagliardi, *Linee di sviluppo della poesia latina tardoantica*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*. Atti del V Corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievali presso il Centro di Cultura scientifica "E. Majorana", Erice (Trapani), 6-12 dicembre 1981, Messina, 51-73.

Galasso 2022 = Publio Ovidio Nasone, *Le Metamorfosi*. Traduzione e introduzione di G. Paduano, Commento di L. Galasso, Apparato iconografico a cura di L. Bianco, Testo latino a fronte, Volume primo e Volume secondo, Torino.

Gruzelier 1993 = Claudian, *The Raptu Proserpinae*. Edited with Introduction, Translation and Commentary by C. Gruzelier, Oxford.

Hall 1985 = Claudii Claudiani *Carmina*, edidit J. B. Hall, Leipzig.
Hardie 1986 = Ph. Hardie, *Virgil's* Aeneid*:* Cosmos *and* Imperium, Oxford.
Hardie 2002a = Ph. Hardie, *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge.
Hardie 2002b = *The Cambridge Companion to Ovid*. Edited by Ph. Hardie, Cambridge.
Hardie 2002c = Ph. Hardie, *Ovid and early imperial literature*, in Hardie 2002b, 34-45.
Hardie 2019 = Ph. Hardie, *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland.
Hartman - Kaufmann 2023 = *A Late Antique Poetics? The Jeweled Style Revisited*. Edited by J. Hartman and H. Kaufmann, London.
Hernández Lobato 2012 = J. Hernández Lobato, Vel Apolline muto*: Estética y poética de la Antigüedad tardía*, Bern.
Hinds 2002 = S. Hinds, *Landscape with figures: aesthetics of place in the* Metamorphoses *and its tradition*, in Hardie 2002b, 122-149.
Labate 2010 = M. Labate, *Passato remoto. Età mitiche e identità augustea in Ovidio*, Pisa-Roma.
Loyen 1961 = *Sidoine Apollinaire*. Tome I. *Poèmes*. Texte établi et traduit par A. Loyen, Paris.
Meunier 2019 = D. Meunier, *Claudien. Une poétique de l'épopée*, Paris.
Micozzi 2019 = P. Papinius Statius, *Thebaidos Liber IV*, a cura di L. Micozzi, Firenze.
Newlands 2022 = C. E. Newlands, *Sound and Reception in Statius'* Silvae, *RCCM*, 64, 19-40.
Onorato 2008 = Claudiano, *De raptu Proserpinae*, a cura di M. Onorato, Napoli.
Parkes 2009 = R. Parkes, *Hercules and the Centaurs: Reading Statius with Vergil and Ovid*, *CPh*, 104, 476-494.
Pégolo - Robledo 2023 = L. Pégolo - A. Robledo, *La* ékphrasis *como género retórico-discursivo en la* Gigantomachia *de C. Claudiano*, *Fortunatae*, 37/1, 59-70.
Perilli 2018 = M. M. Perilli, *Le armi improprie di Sceva. Suggestioni dalla* Centauromachia *ovidiana in Lucano (VI 169-179)*, *Maia*, 70, 300-311.
Perilli 2019 = M. M. Perilli, *Le armi e la morte: elementi ovidiani nella battaglia di Marsiglia (Lucan. 3, 509 ss.)*, in Battistella - Fucecchi, 95-113.

Reed 2013 = Ovidio, *Metamorfosi*, vol. V (Libri X-XII), a cura di J. D. Reed. Testo critico basato sull'edizione oxoniense di R. Tarrant, Traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

Ricci 2001 = Claudii Claudiani *Carmina minora*, a cura di M. L. Ricci, Bari.

Roberts 1989 = M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca, NY-London.

Roberts 2002 = M. Roberts, *Creation in Ovid's* Metamorphoses *and the Latin Poets of Late Antiquity*, *Arethusa*, 35/3, 403-415.

Roberts 2018 = M. Roberts, *The Influence of Ovid's* Metamorphoses *in Late Antiquity: Phaethon and the Palace of the Sun,* in Consolino 2018, 267-292.

Rosati 2009 = Ovidio, *Metamorfosi*, vol. III (Libri V-VI), a cura di G. Rosati. Testo critico basato sull'edizione oxoniense di R. Tarrant, Traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

Rosati 2016 = G. Rosati, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle* Metamorfosi *di Ovidio*, Pisa (Firenze, 1983[1]).

Rosati 2021 = G. Rosati, *Narcissus and Pygmalion. Illusion and Spectacle in Ovid's* Metamorphoses, Oxford.

Segal 2005: si veda Barchiesi 2005.

Viarre 1964 = S. Viarre, *L'image et la pensée dans les "Métamorphoses" d'Ovide*, Paris.

Ware 2012 = C. Ware, *Claudian and the Roman Epic Tradition*, Cambridge.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 431-445
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.431

SAN BARBATO DI BENEVENTO, "L'APOSTOLO DEL SANNIO", UCCISORE DI VIPERE D'ORO ED ESTIRPATORE DI ALBERI SACRI

Federica CALABRESE*
(Ministry of Culture, Italy)

Keywords: *San Barbato, Benevento, Christianity, Lombards.*

Abstract: ***St. Barbato of Benevento, "the Apostle of Sannio", golden snakes' killer and holy trees eradicator***. *This contribution analyzes the events relating to the work of San Barbato di Benevento. Nicknamed "Apostle of Sannio", he was the protagonist of the Christian conversion of the southern Italian city of which he became the first bishop. We move from the analysis of the Lombard pagan traditions permeated in the territory, from the sacred tree to the golden viper, from magical rituals to the tradition (even contemporary) of the Beneventan witches, to delve deeper and analyze the elements of Christian tradition in Sannio. Through the study of episcopal charters, hagiographic traditions and archival documents, the history of the diocese passes from the late ancient age to the medieval phase, reaching the modern age. The contribution ends with an 'appendix' on the Cathedral of Benevento, a place of worship whose foundation has been attributed to Barbato himself.*

Cuvinte-cheie: *San Barbato, Benevento, creştinism, longobarzi.*

Rezumat: ***San Barbato de Benevento, „apostolul din Sannio", ucigașul șerpilor de aur și extirpatorul de arbori sacri***. *Această contribuție analizează evenimentele legate de opera lui San Barbato de Benevento. Supranumit „Apostolul din Sannio", el a fost protagonistul convertirii creştine a oraşului din sudul Italiei în care a devenit primul episcop. Trecem de la analiza tradițiilor păgâne longobarde pătrunse în teritoriu, de la arborele sacru la vipera de aur, de la ritualuri magice la tradiția (chiar contemporană) a vrăjitoarelor beneventane, pentru a aprofunda și analiza elementele tradiției creştine în Sannio. Prin studiul cartelor episcopale, al tradițiilor hagiografice și al documentelor de arhivă, istoria eparhiei trece de la epoca antică târzie până la faza medievală, ajungând în epoca modernă. Contribuția se încheie cu o „anexă" la Catedrala din Benevento, un lăcaş de cult a cărui temelie a fost atribuită lui Barbato însuşi.*

* f.calabrese219@gmail.com

Barbato visse e operò nel VII secolo. Sul luogo d'origine però, la tradizione è controversa: c'è chi lo indica come nativo di Cerreto Sannita o di Castelvenere, in provincia di Benevento, tra il 602 e il 604[1].

Anche l'inizio della sua carriera ecclesiastica è avvolto dal mistero: alcuni testi indicano che sia stato preposto dal vescovo di Telese[2] alla chiesa parrocchiale di San Basilio a Morcone e successivamente costretto ad abbandonare la sede per sottrarsi all'ambiente divenutogli ostile in seguito ad una serie di calunnie diffuse sul suo conto[3].

Accertata è invece la presenza di Barbato in Benevento nel momento in cui il centro sannita era minacciato dalle truppe di Costante II, venuto in Italia per riguadagnare all'impero di Bisanzio i territori perduti nell'anno 663[4]. In tale circostanza, il duca Romualdo, comprendendo di non poter fronteggiare da solo il nemico, aveva chiesto aiuti al padre, il re Grimoaldo, che era subito partito da Pavia con un grosso esercito[5]. Il prosieguo della vicenda è narrato nella *Vita s. Barbati* racconto agiografico di XII secolo che si propone essere come un testo

---

[1] J.-M. Martin, *À propos de la Vita de Barbatus, évêque de Bénévent*, *MEFRM*, 86, 1974, 137-164.

[2] P. Fridolin Kehr, *Italia Pontificia*, IX, Berolini, 1962, 117-119; N. Kamp, *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien. Prosopographische Grundlegung. Bistümer und Bischöfe des Königreichs 1194-1266. Abruzzen und Kampanien*, München, 1973, 291-294.

[3] S. Borgia, *Memorie istoriche della pontificia città di Benevento dal secolo VIII al secolo XVIII divise in tre parti, raccolte ed illustrate da Stefano Borgia Referendario dell'una e l'altra Segnatura, Protonotario apostolico, governatore della medesima*, I-III, Roma, 1763-1769, rist. anast. Bologna, s.d. [1968]; G. Araldi, *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali. Le congregazioni del clero a Benevento (secoli XII-XIV)*, Napoli, 2016.

[4] G. De Nicastro, G. Intorcia (a cura di), *Benevento sacro*, Benevento, 1976. Sulle fonti per la storia dei Bizantini in Italia meridionale si vedano i testi di S. Ronchey, *Lo stato bizantino*, Torino, 2002; A. P. Kazhdan, *Bisanzio e la sua civiltà*, Bari, 2004; R.- J. Lilie, *Bisanzio la seconda Roma*, Roma, 2005; A. Ducellier, M. Kaplan, *Bisanzio (IV-XV secolo)*, Milano, 2005; G. Ravegnani, *Imperatori di Bisanzio*, Bologna, 2008.

[5] Erchemperti, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, in G. Waitz (edited by), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae, 1878, 231-264. Per un quadro completo sulla storia del ducato di Benevento si vedano F. Hirsch, *Das Herzogthum Benevent bis zum Untergange des Langobardischen Reiches*, Leipzig, 1871. La traduzione italiana di cui ci si è avvalsi è quella di M. Schipa (a cura di), *Il ducato di Benevento sino alla caduta del regno longobardo*, Torino, 1890, rist. in F. Hirsch - M. Schipa, *La Longobardia meridionale (570-1077). Il ducato di Benevento. Il principato di Salerno*, Roma, 1968, 5-86; S. Gasparri, *I duchi longobardi*, Roma, 1978, 109; E. Cuozzo, *Signorie,*

redatto nel IX[6].

Il racconto presenta i Longobardi tenacemente legati ad alcuni culti idolatrici che rappresentavano la persistenza di antichi usi nazionali[7]. *In primis* quello della vipera. L'animale rappresentava un simulacro aureo, simbolo di rinascita, che lo stesso duca avrebbe tenuto in grande onore nel suo palazzo. A questo si aggiungeva la venerazione di un particolare albero sacro con il rito della pelle di caprone appesa ai suoi rami, che i cavalieri colpivano da terra mangiandone poi i brandelli: in questa pratica, probabilmente di carattere più popolare, si riconosce il nucleo originario della successiva leggenda del noce e delle streghe di Benevento).

Per combattere tali usi pagani, il clero cristiano guidato da Barbato avrebbe colto l'occasione dell'assedio, prospettato come una punizione celeste, per indurre i Longobardi ad abbandonare i loro culti peccaminosi: in più lo stesso Romualdo si sarebbe impegnato in tal senso, se la città fosse stata liberata dalla minaccia dei Greci.

Proprio la rinuncia di Costante all'assedio viene presentata dall'agiografo come opera dell'apostolo del Sannio, anche se la ragione storica va ricercata nell'approssimarsi delle truppe di re Grimoaldo[8]. Infatti, d'altro canto, sembra che l'imperatore bizantino fosse ancora in grado di dettare condizioni, in più a garanzia del loro rispetto portò con sé in ostaggio la sorella del duca, Gisa[9].

Tuttavia, la centralità di Barbato nel racconto viene sottolineata dall'abbattimento dell'albero sacro sul cui luogo, il santo fece erigere un tempio con il nome di *Santa Maria in Voto*[10], e dalla sua designa-

---

castelli, 'curtes' nella 'Longobardia minore', in E. Cuozzo, M. Iadanza (a cura di), *Il ducato e il principato di Benevento. Aspetti e problemi (secoli VI- XI)*. Atti del Convegno di studi (Museo del Sannio, 1° febbraio 2013), Benevento, 2014, 111-122.

[6] G. Waitz (ed.), *Vita Barbati episcopi Beneventani*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae, 1878, 555-563.

[7] N. Cilento, *Italia meridionale Longobarda*, Milano-Napoli, 1966.

[8] Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, IV, 51. Per l'*Historia* ci si è avvalsi del volume di F. Bonalumi (a cura di), *Paolo Diacono. Storia dei longobardi*, Milano, 2008.

[9] *Ibidem*, V, 8.

[10] Si consulti il Catasto Gregoriano presente sul sito dell'Archivio di Stato di Benevento, http://www.archiviodistatobenevento.beniculturali.it/risorse_digitali/-CatastoGregoriano/CatastoGregoriano/HTML/Mappe_Toponimi_QS.html, consultato il 15/03/2024.

zione come vescovo di Benevento, ristabilendo così la cattedra episcopale rimasta vacante, ad opera del duca[11].

Quest'ultimo, secondo influenze più tarde, nonostante le promesse, avrebbe continuato ad adorare di nascosto nel suo palazzo il culto della vipera: Barbato, giovandosi dell'aiuto di Teoderada, moglie di Romualdo[12], approfittando della lontananza del duca per una partita di caccia, avrebbe portato via dal palazzo il simulacro e, fuso l'oro, ne avrebbe fatto ricavare un calice e una patena.

Personaggio di grande cultura e prestigio, Barbato esercitò la sua influenza su tutta l'Italia meridionale, che versava in uno stato di profonda crisi religiosa, e ne riorganizzò le diocesi sia sul piano disciplinare sia su quello morale e culturale, guidando personalmente le chiese che risultavano prive di Pastori, come, probabilmente, quella di Telesia[13].

Oltre, quindi, ad attribuire al religioso l'estirpazione degli avanzi di rituali germanici che erano sopravvissuti ad una conversione già in atto[14], ma non ancora totale, sulla base di un presunto privilegio di papa Vitaliano[15] numerosi eruditi fanno poi risalire all'età di Barbato l'erezione della Chiesa di Benevento a metropolitana, con suffraganee Siponto, Bovino e Ascoli Satriano[16]. Ma il succitato documento, che oltretutto confermerebbe soltanto la giurisdizione su Siponto e sul san-

---

[11] M. De Vipera, *Chronologia episcoporum et archiepiscoporum metropolitanae Ecclesiae Beneventanae ...*, Neapoli, 1636.

[12] Paolo Diacono, *op. cit.*, IV, 51.

[13] C. Lepore, *Fondazioni monastiche beneventane di IX-X secolo: il monastero di S. Lupo*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Spoleto - Benevento, 20-27 ottobre 2002), II, Spoleto, 2003, 1513-1526.

[14] P. Fedele, *Recensione a: Achille Dina, L'ultimo periodo del principato longobardo e l'origine del dominio pontificio in Benevento*, Benevento, 1899, *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, 23, 1900, 311-314.

[15] G. Andenna, *Gli Arcivescovi di Benevento, la tiara e l'imitazione della simbologia del papato: tra equivoci "involontari" e strategie di legittimazione*, *RSCI*, 59/2, 2005, 351-376.

[16] P. Sarnelli, *Memorie cronologiche de vescovi ed arcivescovi della s. Chiesa di Benevento*, Napoli, 1691, 32-34; G. Cangiano, *Origini della Chiesa beneventana*, Benevento, 1923, 38-52. F. Marazzi, *Pellegrini e fondatori. Rapporti fra monasteri e politica nel Meridione altomedievale*, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 118, 2016, 49-108.

tuario di S. Michele Arcangelo nel Gargano, è una falsificazione della metà del sec. IX[17]. Da ritenersi di converso, verosimile la donazione al vescovo della chiesa di S. Michele da parte del duca Romualdo, a cui egli l'aveva chiesta con l'intenzione di restituirla al culto dopo il saccheggio operato dalle milizie di Costante II. Diffati in un placito del marzo 839, riportato nel *Chronicon Vulturnense* si ricorda la cessione fatta dal duca, sia pure per contestarne la validità, in quanto non conforme ai sacri canoni[18]. D'altro canto, anche il testo della *Vita*, sebbene non sia assolutamente chiaro, parrebbe alludere semplicemente alla cessione della "*beati Michaelis archangeli domus, quae in Gargano sita est*" e delle proprietà di cui essa godeva nel vescovato di Siponto[19].

Troviamo ancora il nome di Barbato citato nel Concilio Romano del marzo 680, tenuto da papa Agatone in preparazione del Concilio Ecumenico costantinopolitano 11 (7 nov. 680 - 16 sett. 681)[20].

La sua morte infine è indicata il 19 febbraio 682 e sotto questa data è ricordato, oltre che nel Martirologio Romano[21], nelle aggiunte - eseguite a Benevento verso la fine del sec. IX - al Calendario cassinese conservato a Roma nella Biblioteca Casanatense (cod. 64C); la stessa mano indica nel calendario, in corrispondenza del 14 luglio, la dedicazione di un oratorio eretto in suo nome a Benevento.

Del culto prestatogli in questa città fa fede anche un manoscritto del sec. XI di quella Biblioteca capitolare (cod. 38) contenente tre inni in onore del santo, nei quali affiorano gli stessi elementi della *Vita*. Il corpo fu sepolto sotto un altare della cattedrale, ma successivamente se ne perse la memoria. Fu ritrovato nel 1124 - secondo la narrazione

---

[17] A. Lagioia (a cura di), *La Memoria agiografica di san Michele sul Gargano*, Bari, 2017.

[18] V. Federici (a cura di), *Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni*, I, Roma, 1925, 300; F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* (an.604), Faenza, 1927, 255, 259, 263, 289.

[19] G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident: les trois monts dédiés à l'archange*, Rome, 2003, 43-64.

[20] D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...*, XI, Florentia, 1765, 299; L. Bethmann, G. Waitz (a cura di), *Pauli Diaconi, Historia Langobardorum*, I, V, capit. 6-9, in *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae, 1878, 146-149; M. Miele, *I concili provinciali del Mezzogiorno in età moderna*, Napoli, 2001.

[21] Per questo testo ci si è avvalsi dell'edizione della Conferenza Episcopale Italia, *Martirologio Romano. Riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Giovanni Paolo II*, Roma, 2004, 212.

di Falcone Beneventano[22], che ne fu testimone oculare - allorché l'arcivescovo Roffredo, restaurando l'episcopio, fece abbattere la tavola liturgica: ebbe allora solenne sistemazione nella stessa chiesa. Reliquie delle sue spoglie sarebbero tuttavia pervenute al santuario di Montevergine già all'epoca di Guglielmo I: alcuni degli elementi leggendari confluiti nelle narrazioni erudite posteriormente alla compilazione della *Vita* risalgono appunto alla tradizione di Montevergine[23].

Ai nostri giorni le reliquie di Barbato riposano in parte a Montevergine ed in parte nel Duomo di Benevento, dove il cardinale Orsini le ripose nell'anno 1687[24]. È inoltre patrono di Benevento, santo di Cicciano (NA), Castelvenere (BN), Casalattico (FR), San Barbato (AV) e Valle dell'Angelo (SA)[25].

La tradizione di Barbato, divenuto santo per il suol operato *adversus paganos*, perdurò nei secoli. Lo ritroviamo, infatti, citato da Dante Alighieri nel suo sonetto 'Il Fiore', precisamente in CCIII, intitolato 'L'Amante e lo Schifo':

Quand'i' udì' l'oferta che facea,
Del fatto mi' credett'esser certano:
Allor sì volli al fior porre la mano,
Che molto ringrossato mi parea.
Lo Schifo sopra me forte correa

---

[22] G. A. Loud, *The Genesis and Context of the Cronicle of Falco of Benevento*, *Anglo-Norman Studies*, 15, 1993, 177-198.

[23] *Regula S.mi patris nostri Benedicti, ac declarationes eiusdem iuxta Constitutiones Congreg. Montisvirginis*, Napoli, *apud* Io. Iacobum Carlinum, 1599. A. Mastrullo, *Monte Vergine sagro, del quale si descrive il sagro tempio, e real monasterio di Monte Vergine, come capo, ch'è della Congregazione, detta di Monte Vergine...*, Napoli, per Luc'Antonio di Fusco, 1663. P. M. Tropeano, *L'archivio del Monumento nazionale di Montevergine*, in *La memoria silenziosa. Formazione, tutela e status giuridico degli archivi monastici nei monumenti nazionali.* Atti del convegno (Veroli, Abbazia di Casamari, 6-7 novembre 1988. Ferentino, Palazzo comunale, 8 novembre 1998), Roma, 2000, 143-154.

[24] *Sexta Dioecesana Synodus S. Beneventanae ecclesiae ab Eminentiss. et Reverendiss. in Christo Patre, et Domino, Fr. Vincentio Maria ordinis Praedicatorum, Tituli S. Sixti S.R.E. Presbytero Cardinali Ursino, Archiepiscopo, celebrata die 24 Augusti MDCXCI*, secunda editio, Beneventi, ex Typographia Archiepiscopali, 1693.

[25] M. Schipa, *Storia del principato longobardo di Salerno*, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, XII, 1887, 79-137, 209-264, 513-588, 740-777, rist. in F. Hirsch - M. Schipa, *La Longobardia meridionale (570-1077). Il ducato di Benevento. Il principato di Salerno*, Roma, 1968, 87-278.

Dicendo: "Trât'adietro, mal villano;
Che·sse m'aiuti Idio e san Germano,
I' non son or quel ch'i' esser solea.
El diavol sì ti ci à or ramenato:
Se mi trovasti a l'altra volta lento,
Or sie certan ch'i' ti parrò cambiato.
Me' ti varria che fossi a Benivento".
Allor al capezzal m'ebbe pigliato,
E domandò chi era mi' guarento[26].

Il noce di Benevento

«Unguento unguento
portami al noce di Benevento
sopra l'acqua e sopra il vento
e sopra ogni altro maltempo»[27].

Il noce di Benevento era un antico e frondoso albero di noce consacrato al dio germanico Odino, intorno al quale si riuniva una comunità di Longobardi stanziati nei pressi di Benevento a partire dal VI secolo, nei territori originariamente abitati dai Sanniti[28]. La celebrazione di riti religiosi pagani, che prevedevano si appendesse al noce una pelle di capro, ha dato vita a varie leggende che si sono perpetuate nei secoli, riguardante cerimonie e rituali magici officiati da streghe in occasione di sabba. Ma facciamo un passo indietro.

Sin dall'epoca romana si era diffuso per un breve periodo a Benevento il culto di Iside, dea egizia[29]; l'imperatore Domiziano aveva

---

[26] P. Stoppelli, *Dante e la paternità del Fiore*, Roma, 2011.

[27] E. Cofrancesco, *Rimedi popolari ai malefici delle "Janare"*, *Rivista storica del Sannio*, 28, 2007, 263-280: 266.

[28] M. Rotili, *Benevento fra tarda antichità e alto medioevo*, in E. Cuozzo, M. Iadanza (a cura di), *Il ducato e il principato di Benevento. Aspetti e problemi (secoli VI-XI)*. Atti del Convegno di studi (Museo del Sannio, 1° febbraio 2013), Benevento, 2014, 37-69. Si veda anche Id., *Considerazioni su Benevento nella tarda antichità*, in C. Ebanista, M. Rotili (a cura di), *Aristocrazie e società fra transizione romano-germanica e alto medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studi Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 14-15 giugno 2012, San Vitaliano (NA), 2015, 317-351.

[29] V. A. Sirago, *Il culto di Iside e Benevento*, *Samnium*, 3, Benevento, 1987, 115-138; E. Galasso, *Iside, Madonna e strega di Benevento*, in E. A. Arslan (a cura di), *Iside. Il mito il mistero la magia*, Milano, 1997, 592-595; M. R. Torelli, *Benevento romana*, Roma, 2002, 154-155; R. Pirelli, *Il culto di Iside a Benevento*, in S. De Caro (a cura di), *Egittomania. Iside e il mistero*, Milano, 2006, 128-143; G. Vergineo, *Il tempio di Iside a Benevento: l'architettura e gli arredi, l'architettura*

anche fatto erigere un tempio in suo onore[30]. All'interno di questo culto, Iside assumeva un triplice aspetto: veniva infatti identificata anche con Ecate, una dea degli inferi, e con Diana, dea della caccia. Il culto di Iside sta probabilmente alla base di elementi di paganesimo che perdurarono nei secoli successivi: le caratteristiche di alcune streghe sono infatti ricollegabili a quelle di Ecate, ed inoltre lo stesso nome con cui viene indicata la strega a Benevento, *janara*, sembra possa derivare da quello di Diana[31].

Il protomedico beneventano Pietro Piperno nel suo saggio *Della superstiziosa noce di Benevento* (1639, traduzione dall'originale in latino *De Nuce Maga Beneventana*) fa risalire le radici della leggenda delle streghe al VII secolo[32]. All'epoca Benevento era capitale di un ducato longobardo e gli invasori germanici, pur formalmente convertitisi al cristianesimo, non avevano del tutto rinunciato alla loro religione tradizionale pagana. Sotto il duca Romualdo[33] essi adoravano una vipera d'oro (forse alata, o con due teste), che probabilmente aveva qualche relazione con il culto di Iside di cui sopra, dato che la dea era capace di dominare i serpenti[34]. Cominciarono a svolgere un rito singolare nei pressi del fiume *Sabato* che i Longobardi erano soliti celebrare in onore di Wotan (Odino), padre degli dèi[35]: veniva appesa, ad un albero sacro, la pelle di un caprone. I guerrieri si guadagnavano il favore del dio correndo freneticamente a cavallo attorno all'albero colpendo la pelle con le lance, con l'intento di strapparne brandelli che poi mangiavano[36]. In questo rituale si può riconoscere la pratica dello *Sparagmos*, il corpo sacrificato e fatto a pezzi, che diviene pasto rituale dei fedeli per ricongiungersi alla divinità adorata e alla madre terra[37].

---

attraverso gli arredi, *Estrat Crític*, 2, 2011, 62-75.

[30] V. A. Sirago, *Il Samnium nel mondo antico. Domiziano e il Tempio Isiaco di Benevento*, *Samnium*, 1-4, Benevento, 1992, 70-81.

[31] D. Scafoglio (a cura di), *Le letterature popolari: prospettive di ricerca e nuovi orizzonti teorico-metodologici*, Napoli, 2002, 338. Si consulti anche M. Menna, *Janare e Janas: le sciamane nostrane*, s.l., 2019.

[32] Per questo testo ci si è avvalsi del volume della Forni editore: Pietro Piperno, *Della superstitiosa noce di Benevento. Trattato historico (rist. anast. Napoli, 1640)*, Benevento, 2010.

[33] *Ibidem* I, 2.

[34] *Ibidem* I, 17.

[35] B. Branston, *Gli Dei del Nord*, Milano, 1991, 37-41.

[36] *Ibidem*.

[37] F. Massa, *Dirigere, riformare, educare: pratiche femminili nella diffusio-*

I beneventani cristiani avrebbero collegato questi riti esagitati alle già esistenti credenze riguardanti le streghe: le donne e i guerrieri erano ai loro occhi le lamie, il caprone l'incarnazione del diavolo, le urla riti orgiastici. San Barbato accusò esplicitamente i dominatori longobardi di idolatria.

A partire dal 1273 tornarono a circolare testimonianze di riunioni stregonesche a Benevento[38]. In base alle dichiarazioni di tale Matteuccia da Todi, processata per stregoneria nel 1428, esse si svolgevano sotto un albero di noce, e si credette che fosse l'albero che doveva essere stato abbattuto da San Barbato, forse risorto per opera del demonio[39].

Secondo le testimonianze delle presunte streghe, il noce doveva essere un albero alto, sempreverde e dalle qualità nocive. Sono svariate le ipotesi sull'ubicazione della *Ripa delle Janare*, il luogo sulle rive del *Sabato* dove si sarebbe trovato il noce[40]. La leggenda non esclude che potessero essere più di uno. Pietro Piperno, pur proponendosi di smentire la diceria, inserì nel suo saggio una piantina che indicava una possibile collocazione del rinato noce di San Barbato, nonché della vipera d'oro longobarda, nelle terre del nobile Francesco di Gennaro, dove era

---

ne delle tradizioni dionisiache, Firenze, 2012, 110. Sul ruolo dei serpenti nelle cerimonie dionisiache, si vedano A. Henrichs, *Changing Dionysiac identities*, in B. F. Meyer, E. Parish Sanders (edited by), *Jewish and Christian self-definition, III Self-definition in the Graeco-Roman world*, London, 1982, 137-160; J. N. Bremmer, *Greek Maenadism reconsidered*, *ZPE*, 55, 1984, 267-286; F. Massa, *In forma di serpente: incesti, mostri e diavoli nella condanna cristiana dei culti dionisiaci*, in V. Andò, N. Cusumano (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanisetta-Roma, 2010, 235-256.

[38] Piperno, *Della superstitiosa noce di Benevento* IV, 54.

[39] C. Peruzzi, *Un processo di stregoneria a Todi nel '400*, *Lares*, 21/1, 1955, 1-17.

[40] Lo stretto di Barba è una gola, ubicata sul confine tra il comune di Ceppaloni in provincia di Benevento e il comune di Chianche in provincia di Avellino, che si è originata grazie all'azione erosiva provocata dalle acque del fiume *Sabato*. Il toponimo 'Barba' (*Balbae*) è citato per la prima volta in un documento del 1132. Al 1272 risale invece il riferimento allo *strictum Balbe*. Il significato etimologico del toponimo Valva o Balba, divenuta Barba nel XVIII secolo, è chiaramente riconducibile alle valve di una conchiglia e ciò per l'aspetto della gola dalle ripide pareti rocciose. Più a monte, sul versante di sinistra sorgeva un tempo Balba, un antico abitato munito di un castello che dominava il sottostante stretto. Costeggiava lo stretto di Barba un'antica strada romana che conduceva da Benevento a Salerno, passando per Avellino e che nel Medioevo fu detta via *Antiqua Maiore*.

stata apposta un'iscrizione per ricordare l'opera del santo[41].

La vipera d'oro

Come per tutte le nazioni europee anche in Italia il mito passa attraverso due filtri: il primo quello che dalla cultura egizia passa nella cultura pitagorica[42]; dunque, non solo filtra tra i Druidi della Gallia, ma anche presso i circoli esoterici romani e dunque alle *Scholae* dei costruttori[43]. Il secondo avvenimento vede la cultura del serpente-drago[44] proveniente dalle fonti eurasiatiche assorbite dai popoli nordici[45].

Non a caso, quando i Longobardi gettarono le prime fondamenta di un regno nell'Italia del Nord, molti di loro erano adoratori della vipera d'oro e della quercia[46]. Con analogo significato già menzionato, troviamo in questo periodo longobardo una profusione di bassorilievi ofitici, con rettili più o meno intrecciati sino ad esser poi dissimulati in trecce e soprattutto nei nodi[47]. A Casciano, ad esempio, in provincia di Siena, i Longobardi fondarono intorno all'VIII secolo quella che oggi viene denominata la cappella devozionale della Madonna di Piantasala[48]. La prima settimana di settembre in questa chiesa viene festeggiata la Festa della Madonna e della Confraternita della Misericordia: le strade e le piazze si accendono di candele e torce e la tradizionale processione si snoda per le vie del paese al suono di canti religiosi che

---

[41] Piperno, *Della superstitiosa noce di Benevento* IV, 53.

[42] E. Lelli, *Folklore antico e moderno. Una proposta di ricerca sulla cultura popolare greca e romana*, Pisa, 2014, 191, 321.

[43] *Ibidem*.

[44] L'interscambiabilità semantica, già esistente nel termine latino *draco*, tra il drago e il serpente venne, con l'avvento del cristianesimo, potenziata da quella simbolica, per poi subire un graduale processo di distinzione testimoniato dall'iconografia; il serpente, da cui pure il drago biblico, *serpens antiquus* (*Ap*. 12, 9), deriva, viene sostanzialmente relegato nell'arte medievale all'episodio del peccato originale in *Gn*. 3.

[45] G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Milano, 1991.

[46] P. Jorio, *L'immaginario popolare nelle leggende alpine*, Ivrea, 1994.

[47] O. Calderini, A. De Giuli, S*egno e simbolo su elementi architettonici litici nel Verbano Cusio Ossola*, Ivrea, 1999.

[48] M. Filippone, *Il territorio di Murlo e le sue chiese*, Siena, 1994; L. Scali, *Piantasala, evoluzione di una cappella devozionale*, *Quaderni dell'Associazione Culturale di Murlo*, 4, 2011; A. Coppolaro, G. Soderberg, *Chiese pievie segreti sulle colline di Siena*, Siena, 2013.

si ripetono da secoli, ha origini longobarde[49]. Da tradizione è noto che, ancora all'epoca della fondazione della Chiesa della Madonna di Piantasala i Longobardi praticassero una religione mista di cristianesimo e culti animistici, come quello per la Vipera Anfisbena, vipera d'oro a due teste che si ritrova in varie storie e leggende del VII e del VIII secolo[50]. In realtà queste forme di idolatria continuarono per molti secoli, tanto che in una stampa del 1700 la Vipera Anfisbena si trova ancora raffigurata sopra un altare nella zona di Benevento[51].

Sia i rettili che gli alberi sacri, come il pero e il noce, erano oggetto di culto e non si può escludere che la fondazione di quella che oggi è la chiesa di Piantasala sia stata concepita originariamente come un piccolo edificio o magari solo un tabernacolo per segnare il punto d'incrocio tra le varie strade che tutt'oggi passano nel punto dove ancora oggi si trova la chiesa[52].

I Longobardi, come tutti i popoli viaggiatori, marcavano spesso i crocevia con un simbolo e qui, dove poi si sarebbe sviluppata la frazione odierna di Montemirello[53], era senz'altro stato concepito, come spesso accadeva, per propiziare la buona sorte dei viandanti. Sembrerebbe che tracce di un edificio siano state rinvenute in loco e che la struttura poteva avere forse in passato un sagrato dove i viandanti e la comunità si riunivano per pregare o per semplici riti di festa, portando la cappella originale, che non doveva superare i 10 m², a raggiungere con il tempo la metà delle dimensioni attuali intorno al secondo decennio del 1500[54].

---

[49] A Coppolaro, *Casciano di Murlo in festa per la Madonna di Piantasala*, https://www.oksiena.it/brevi2/casciano-di-murlo-in-festa-per-la-madonna-di-piantasala-011022220851.html, consultato il 23/03/2024.

[50] L. Scali, *op. cit.,* 14.

[51] A. Coppolaro, *Madonna di Piantasala, Casciano, i Longobardi e il culto della vipera*, https://www.murlocultura.com/site/murlocultura/59-anno2014/-murlocultura-2014-nr-1/167-madonna-di-piantasala-casciano-i-longobardi-e-il-culto-della-vipera, consultato il 23/03/2024.

[52] *Ibidem*.

[53] Con la variante di "Morello" (o "Maurillo") questo toponimo è già presente in un documento di epoca longobarda datato 14 luglio 790. Cf. E. Repetti, *Dizionario Geografico Fisico Storico della Toscana contenente la descrizione di tutti i luoghi del Granducato di Lucca, Garfagnana e Lunigiana* III, Firenze, 1839, 426.

[54] L. Scali, *Piantasala: evoluzione di una cappella devozionale*, Murlocultura, 4, 2010.

I riti sacri e le streghe

Secondo varie credenze diffuse in Europa nei secoli scorsi, il *sabba* sarebbe stato un convegno di streghe in presenza del demonio durante il quale venivano compiute pratiche magiche, orge diaboliche e riti blasfemi[55].

Il nome è un'alterazione del termine ebraico *Shabbat* e denota i pregiudizi antisemiti diffusi in Europa fin dall'Alto Medioevo nei confronti della religione mosaica, la quale veniva sovente accusata di consumare riti occulti e violenti[56].

Il termine compare per la prima volta, nelle carte di un processo svoltosi in Francia nel 1446[57]. Le fonti archivistiche e bibliografiche sulle quali gli storici studiano il sabba sono date in larga parte dai verbali dei processi per stregoneria e dai trattati demonologici, oltre che dai documenti religiosi di carattere dottrinale e disciplinare[58].

Il sabba si svolgerebbe principalmente nel giorno di sabato e, più precisamente, durante la notte tra sabato e domenica; ma le opinioni al riguardo non sono sempre concordi, come avviene del resto per tutti gli altri aspetti di questa credenza. Quanto al numero dei partecipanti, si va dalle radunanze di poche decine di persone ai sabba dove prendono parte migliaia di streghe. Le streghe giungono al luogo prestabilito volando a cavallo di un animale, sopra un bastone, una panca, una pentola o una scopa; Prima del volo, le streghe sono solite ungersi con del grasso di bambino o con altri unguenti magici che consentono loro di librarsi in aria e di trasformarsi, all'occasione, in creature mostruose o animali.

---

[55] C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, 1995.

[56] M. Ostorero, *The Concept of the Witches' Sabbath in the Alpine Region (1430-1440): Text and Context*, in E. Pócs, G. Klaniczay, *Demons, Spirits, Witches*, III. *Witchcraft Mythologies and Persecutions*, Budapest, 2008.

[57] *Ibidem*. Si veda anche R. Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento. Un'analisi di psicologia storica*, Roma-Bari, 1971.

[58] Come le bolle papali e le istruzioni sul modello del *Canon Episcopi*. Fra i trattati sono di particolare interesse il *Malleus Maleficarum* (1486 o 1487) di Jacob Sprenger e Heinrich Kramer, la *Démonomanie des Sorciers* (1580) di Jean Bodin, la *Daemonolatreia* (1595) di Nicolas Rémy, il *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612) di Pierre de Lancre e il *Compendium maleficarum* (1608 e 1626) di Francesco Maria Guaccio. In realtà il primo testo venne scritto dal solo Kramer, nonostante il riferimento alla collaborazione con lo Sprenger fatto dall'autore nell'introduzione al volume. Cf. A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, 2006.

Il rituale si tiene di solito a un crocicchio, in un cimitero, sotto una forca, ma più frequentemente in posti assai remoti come la vetta di una montagna o una radura (come nel caso del noce di Benevento).

Prima di iniziare la festa, Satana accoglie le nuove adepte e fa loro praticare l'apostasia. Il rito comporta il rinnegamento della religione cristiana e il compimento di atti nefandi quali la parodia della messa, le bestemmie o il calpestamento di croci, ostie o altri oggetti sacri. Per dileggiare l'eucaristia alle streghe vengono dati dei pezzi di cuoio e bevande nauseabonde che vorrebbero imitare la comunione sotto le due specie. La cerimonia dell'apostasia prevede in qualche caso un giuramento di fedeltà al demonio compiuto ponendo la mano su un misterioso libro pieno di "occulte scritture". Fino al XIII secolo il sabba era ritenuto, secondo quanto scritto nel *Canon Episcopi*, l'incontro notturno e del tutto illusorio di alcune donne con la dea Diana[59]; solo successivamente, e gradualmente, Satana si affianca a colei che presiede le riunioni. Già nel 1233 la decretale *Vox in Rama*, promulgata da papa Gregorio IX, parlava di una setta di eretici che tenevano raduni notturni ai quali presenziavano uomini sconosciuti e dove venivano adorati gatti e rospi enormi prima che gli adepti si dessero alla promiscuità sessuale[60]. La realtà del sabba, in verità, è stata posta in dubbio in diverse occasioni ed in diverse epoche storiche. Nel 1588, ad esempio, Michel de Montaigne, dichiarò il suo scetticismo in materia: «Quanto più naturale che la nostra mente sia portata fuori di sé dalla volubilità del nostro spirito sviato, che non il fatto che uno di noi sia portato via a volo su una scopa, su per la canna del camino, in carne ed ossa, da uno spirito estraneo!»[61].

---

[59] J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, New York, 1972, 75-82. La sua prima attestazione è fatta risalire dallo stesso studioso ai *Libri de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* composti da Regino di Prüm intorno al 906. Il *Canon Episcopi* ha ricevuto molta attenzione da parte degli storici del periodo della mania delle streghe come prima documentazione della posizione teologica della Chiesa cattolica sulla questione della stregoneria. La posizione assunta dall'autore è che queste "cavalcate di Diana" in realtà non sono esistite, che si tratta di inganni, sogni o fantasmi. È la fede nella realtà di tali inganni che è considerata un'eresia degna di scomunica. Cf. W. R. Newman, *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago, 2005.

[60] J.-C. Schmitt, A. Ronchi, *La parola addomesticata: San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux*, *Quaderni storici*, 41/2, 1979, 416-439.

[61] M. de Montaigne, *Saggi*, III, F. Garavini, A. Tournon (a cura di), Milano, 2014, 23.

Il Duomo di Benevento

Il duomo di Benevento fu il primo tempio cristiano eretto nella città, in forma umile e primitiva, quando la nuova religione arrivò per le vie consolari nell'allora colonia romana e vi fu stabilita la prima organizzazione ecclesiastica[62]. L'edificio sorse nel centro dell'antica città romana: dove è ora la chiesa vi era il Campidoglio[63].

La fondazione più antica è fatta risalire agli inizi del VII secolo, mentre le dimensioni odierne furono raggiunte con la riedificazione dell'VIII secolo, che trasformò l'antica chiesa nella cripta della nuova. Tale riedificazione è uno dei momenti più importanti di un complesso intervento urbanistico stimolato dal duca longobardo Arechi II, intento a ripristinare le dimensioni urbane di epoca romana, dopo che il goto Totila aveva distrutto le mura di cinta. Il duomo fu consacrato al tempo del vescovo Davide (782-796) e fu intitolato a *Sancta Maria de Episcopio*.

Il tempio fu rifatto, ampliato, trasformato diverse volte, e per questo non ebbe mai unità di stile, non fu mai l'espressione artistica di una determinata epoca, il che è, d'altra parte, un fatto comune a tutta l'architettura medievale. Anche quando avrebbe assunto la forma di chiesa a cinque navi con spazioso presbiterio, i suoi pregi artistici sarebbero stati da ricercarsi, più che nelle strutture architettoniche, nei particolari di sculture e di altri fregi marmorei o bronzei delle più disparate epoche. Il principe longobardo Sicone verso l'anno 830 ampliò la cattedrale a tre navate e vi collocò colonne marmoree del più puro stile classico, che costituirono la caratteristica più inconfondibile del vecchio duomo di Benevento fino alla distruzione del 1943. Il principe Sicardo apportò ulteriori abbellimenti al tempio e ne arricchì il tesoro.

Nella seconda metà del secolo X, sotto il pontificato di Giovanni XIII, la città di Benevento divenne arcivescovado, il primo dell'Italia meridionale ed uno dei primi in Europa, con molte sedi suffraganee[64].

---

[62] C. Lepore, *L'église de Bénévent et la puissance publique: relations et conflits*, in T. Forrest Kelly (a cura di), *La cathédrale de Bénévent*, Gand-Amsterdam, 1999, 45-65.

[63] A. Meomartini, *I monumenti e le opere d'arte della città di Benevento*, Benevento, 1889.

[64] P. Sarnelli, *Memorie cronologiche de' vescovi ed arcivescovi della S. Chiesa di Benevento, colla serie de' duchi e principi longobardi della stessa città ...*, Napoli, 1691, rist. anast. [Bologna] 1976.

In tale occasione, l'arcivescovo Roffredo apportò modifiche ed ulteriori ampliamenti alla cattedrale la quale, però, restò priva di una degna facciata e del campanile fino al XIII secolo. A questi, che attualmente sono i principali resti dell'antica cattedrale, provvidero, rispettivamente, i vescovi Ruggero e Romano Capodiferro[65].

Nel secolo successivo, l'interno del duomo si arricchì di due amboni, veri gioielli d'arte costruiti dal francescano Nicola di Monteforte[66].

Il 30 novembre 1456 la cattedrale, ormai completa, fu gravemente danneggiata da una scossa tellurica, ma venne riparata con l'aiuto di papa Pio II e consacrata il 4 novembre 1473 da Giacomo Appiano, vescovo di Gravina[67]. Sembra che fu in questo restauro quattrocentesco che la chiesa fu divisa in cinque navate.

L'arcivescovo Giovan Battista Foppa, intorno alla metà del XVII secolo, dopo aver rialzato di molto il soffitto della navata centrale rispetto a quello delle quattro minori, lo rifece a cassettoni dorati, e lo stesso lavoro eseguì alla nave trasversale occupata dal presbiterio[68]. Il barocco entrava così nel tempio, per regnarvi incontrastato nei successivi restauri.

L'arcivescovo Vincenzo Maria Orsini (poi papa Benedetto XIII) nel 1687 apportò ulteriori modifiche[69]. Furono rinforzati dalle fondamenta i due muri laterali, furono abbattute, all'esterno, certe casupole addossate al campanile, e all'interno alcune cappelle disposte senza simmetria nelle navate laterali, l'altare centrale fu rivestito di marmi preziosi, venne rifatto il pavimento ed il coro e completato il soffitto; la cattedrale venne infine fastosamente decorata, così che quando il 14 novembre 1687 venne consacrata apparve rifatta più che restaurata[70].

---

[65] L. Gangale, *Il Duomo di Benevento*, in *Realtà Sannita*, 2013, https://-www.realtasannita.it/arti-coli/in-primo-piano/il-duomo-di-benevento.html, consultato il 28/03/2024.

[66] *Ibidem*.

[67] F. La Greca, *I terremoti in Campania in età romana e medievale. Sismologia e sismografia storica*, *Annali storici di Principato Citra*, V, 1, 2007, 5-34.

[68] F. Grassi, *I pastori della cattedra beneventana*, Benevento, 1969, 57.

[69] G. B. Vignato, *Storia di Benedetto XIII dei frati predicatori*, I-IX, Milano, 1952-1976.

[70] *Ibidem*.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 447-462
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.447

DA *REFRIGERIUM* AL SUO CONTRARIO. ALCUNE SFUMATURE DEL CONCETTO NELLE *VISIONES ANIMARUM* MEDIEVALI*

Emanuel GROSU**
(Università "Alexandru Ioan Cuza" di Iaşi)

Keywords: visiones animarum, refrigerium, refrigerare, requies, *hell, paradise.*

Abstract: ***From* refrigerium *to its opposite. Some nuances of the concept in occidental* visiones animarum**. *The term* refrigerium/refrigerare *acquired two fundamental semantic values in early Christianity: one relating to commemorating the dead, the other to eschatology. Both meanings have been the subject of extensive research linking the Christian meanings either to the etymon and uses of the term in pre-Christian Latin or to beliefs and practices in other cultures and religions of Antiquity. In the following lines, I will delve further into the nuances of this term in its sense of temporary and cyclical interruption/ suspension of infernal punishments, as they appear in some texts within the* visiones animarum *category. Consecutively, I will identify and justify the occurrence of the opposite of this meaning for the same category of texts.*

Parole-chiave: visiones animarum, refrigerium, refrigerare, requies, *inferno, paradiso.*

Abstract: *Il termine* refrigerium/refrigerare *ha acquisito all'inizio dell'era cristiana due valori semantici fondamentali, uno collegato alla commemorazione dei defunti, l'altro che riguardava all'escatologia. Entrambi i sensi sono stati oggetto di studio per ampie analisi che hanno messo in luce tanto l'etimologia e gli utilizzi del termine nel latino precristiano, quanto le connessioni con altre aree culturali e religioni dell'Antichità. Nelle righe che seguono il nostro intento e di analizzare le sfumature di questa voce nel suo senso di interruzione/alleviamento temporaneo e ciclico delle pene infernali, così come si evidenziano in alcuni testi visionari*

* Author is thankful to Romanian Ministry of Research, Innovation and Digitization, within Program 1 – Development of the national RD system, Subprogram 1.2 – Institutional Performance – RDI excellence funding projects, Contract no.11PFE/30.12.2021, for financial support.
** emanuel.grosu@uaic.ro

in cui l'anima intraprende effettivamente un viaggio nel mondo ultraterreno; ulteriormente, cercheremmo di identificare e spiegare l'apparizione in alcuni testi dell'accezione opposta.

Cuvinte-cheie: visiones animarum, refrigerium, refrigerare, requies, *iad, rai.*

Rezumat: ***De la* refrigerium *la opusul său. Câteva nuanțe ale conceptului în* visiones animarum *occidentale***. *Termenul* refrigerare/refrigerare *a dobândit două valori semantice fundamentale în creștinismul timpuriu: una legată de comemorarea morților, cealaltă de escatologie. Ambele semnificații au făcut obiectul unor cercetări ample care leagă semnificațiile creștine fie de etimonul și utilizările termenului în limba latină precreștină, fie de credințele și practicile din alte culturi și religii ale Antichității. În rândurile următoare, voi aprofunda în continuare nuanțele acestui termen în sensul său de întrerupere/suspendare temporară și ciclică a pedepselor infernale, așa cum apar în unele texte din categoria* visiones animarum. *Consecutiv, voi identifica și justifica apariția opusului acestui sens pentru aceeași categorie de texte.*

...mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret *linguam meam...*
Lc, 16.24

All'inizio dell'era cristiana, la sfera semantica del nome *refrigerium*[1] (e del verbo *refrigerare*) si era arricchita di due valori fondamentali: da una parte, quello di banchetto celebrato (sovente accanto ai sepolcri) volto a commemorare i defunti, dall'altra, un senso più astratto e più generale, quello di sollievo, alleviamento, consolazione, in riferimento alla condizione delle anime nel mondo dell'aldilà.

Nella famiglia lessicale di *frigus, -oris*[2], partendo dall'idea di „rinfrescare", il termine *refrigeratio* o *refrigerium* (dal linguaggio colloquiale), ma anche il verbo associato *refrigerare* esprimono l'idea di „rinvigorimento, rivitalizzazione, ripristino dei poteri", spesse volte messa in relazione con l'acqua, significato che nella latina cristiana e nei testi medievali evolverà in un senso strettamente collegato all'escatologia, con due sfumature: un atto di rivitalizzazione, attraverso il riposo (*requies*), il cibo o le bevande ecc., oppure il luogo, il posto in cui si verifica questo atto – *locus ad refrigerandum aptus*, come nota Du Cange nel suo *Glossarium*[3], citando *Sal*, 65.12: *Transivimus per*

[1] Ritroviamo il termine sopratutto nella latina cristiana al posto del classico *refrigeratio*, *-onis*.

[2] Ernout-Meillet 2001[4], *s.v.*

[3] Du Cange 1883-1887, *s.v.*

ignem et aquam, et eduxisti nos in refrigerium. In realtà, con queste connotazioni il termine registra svariate ricorrenze tanto nell' Antico, quanto nel Nuovo Testamento: *non est refrigerium in fine hominis* (*Sap*, 2.1); *Iustus autem ... in refrigerio erit* (*Sap*, 4.7); *et invenietis refrigerium animabus vestris* (*Ger*, 6.16); *haec est requies mea ... et hoc est meum refrigerium* (*Is*, 28.12); *ut refrigeret linguam meam* (*Lc*, 16.24); *quia saepe me refrigeravit* (*2Tim*, 1.16); *ut veniant tempora refrigerii a conspectu Domini* (*At*, 3.20) ecc.

Nonostante il termine si ritrovi con sensi affini ma più concreti, più palpabili anche nella letteratura non-cristiana (ad esempio, Cicero adopera il verbo *refrigerare* e il sostantivo *refrigeratio* con valori come „rinfrescare" e „rinfresco": *De senectute*, 14.46: *refrigeratio aestate*, *Pro Roscio comoedo*, 6: *ut ignis... refrigeratus*; o Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, 31.23.40: *in nives refrigerare*), non c'è dubbio che proprio i valori semantici che incontriamo nella Vulgata abbiano influito seriamente sul modo in cui il termine è stato inteso e utilizzato nel Medioevo. Questa particolarità lessicale ha condotto Chr. Mohrmann a chiedersi[4] se *refrigerium/refrigerare*, per designare uno stato di benessere dell'anima nell'aldilà, ha avuto come punto di partenza l'idea di „rinfresco", subendo in questo, soprattutto nel caso in cui quest'idea viene associata con l'acqua (*Lc*, 16.24[5]), anche l'influsso di alcune religioni orientali, quella egizia prima di tutto[6]. Ma questa domanda come anche il fatto che *refrigerium/refrigerare* si utilizzava già nei contesti funerari[7] non hanno importanza per l'analisi che ci

[4] In uno studio intitolato *Locus refrigerii* e pubblicato prima in Botte-Mohrmann 1953, 123-132, poi ripreso in Mohrmann 1961, 81 *sqq*.

[5] In un articolo intitolato *Locum refrigerii*... (Eliade 1938, 418-422), M. Eliade ritiene che „Il massimo della sofferenza umana è stato sempre espreso per «sete»".

[6] La risposta a questa domanda, in Mohrmann 1961, 90: Je ne crois donc pas que les chrétiens ont adopté le ψυχρὸν ὕδωρ des Osiriens, ni que leur *refrigerium* est une version latine du Kbḥw des Égyptiens, mais il me semble extrémement probable qu'ils sont restés fidéles dans leur langue à une conception inspirée par des données naturelles et qui est si généralement et fonciórement humaine qu'aucun culte ou conception religieuse n'en a la possession exclusive.

[7] Si citano in questo senso numerosissime iscrizioni che parlano del ripristino dei poteri e del rinvigorimento del corpo durante i bancheti funebri accanto ai sepolcri; ci sono però iscrizioni in cui a volte il termine fa riferimento a un certo stato di pace, di consolazione, di alleviamento dell'anima nell'aldilà: *Secunda, esto in refrigerio* (*ILCV* 2321); *Innocentissima Cervonia Silvana refrigera cum spirita sancta* (*ILCV* 2305); *Victoria refrigera spiritus tus [sic] in bono* (*ILCV* 2316); *in pace et in refrigerium* (*ILCV* 2722) ecc.

siamo proposti: il nostro intento è di rilevare alcune sfumature del concetto di *refrigerium/refrigerare*, in quanto rinvigorimento dell'anima, in quei testi visionari medievali che suppongono il viaggio effettivo dell'anima nell'aldilà, e di ricollegare a questi utilizzi l'apparizione di un altro concetto che possiamo considerare contrario.

Prima però, senza pretendere di essere esaustivi, potrebbe rivelarsi utile gettare uno sguardo sul modo in cui la parola *refrigerium* è stata utilizzata a volte nella patristica latina. Ad esempio, per *refrigerium interim* Tertulliano intendeva nell'*Adversus Marcionem*, 4.34.13 (*Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum*) quello stato beatifico di cui godono le anime dei giusti dopo la loro morte fino al giudizio universale e alla risurrezione dei corpi; in opposizione alle sofferenze (*De anima*, 58.1: *supplicia iam illic et refrigeria*...), riservate ai peccatori relegati nell'inferno, il luogo in cui si manifesta questo *refrigerium interim* è il „seno di Abramo" (espressione desunta, come d'altronde l'intera immagine, dalla già citata parabola del povero Lazzaro del Vangelo secondo Luca), un posto che si trova al di sopra dell'inferno. In *De monogamia*, 10.5 (*pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei*), ritroviamo l'espressione utilizzata con lo stesso senso, mentre nel *De carnis resurrezione*, 17.1, là dove Tertulliano enuncia la tesi della corporeità dell'anima (*quia aliter anima non capiat passionem tormenti seu refrigerii, utpote incorporalis*), *refrigerium*, anche in mancanza dell'avverbio temporale, sembra avere più o meno lo stesso significato[8], come anche nell'*Adversus Marcionem*, 3.24.1: *post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium*.

Refrigerium ha lo stesso connotato di condizione beatifica riservata dopo la morte ai più meritevoli anche negli scritti di San Girolamo (*Ep*. 60.3: *Quodsi Lazarus videtur in sinu Abraham locoque refrigerii*...), mentre nelle epistole di Cipriano di Cartagine (*Ep*. 31.7: *Paravit coelum, sed paravit et tartarum: paravit refrigeria, sed paravit etiam aeterna supplicia*) il senso diventa più ristretto: il plurale indica piuttosto le ricompense concesse nel paradiso ai giusti, in opposizione

[8] Nello stesso tempo, Tartulliano sembra attribuire valori diversi per *refrigerium* e *refrigeratio*. *Cf*. Parrot 1937, 58-59: chez Tertullien le terme de *refrigerium* s'emploie tout à la fois pour caractériser la «félicité provisoire goûtée dans le sein d'Abraham» [...], lorsque Tertullien veut exprimer la «fraîcheur» physique, il emploie non *refrigerium* mais *refrigeratio*...

alle punizioni riservate nell'inferno ai peccatori. Ilario di Poitiers (*Tractatus super Psalmos*, 65.21: *... sed in refrigerium aeternae beatitudinis decidunt*) sembra intendere per *refrigerium* una qualità della futura vita beata, mentre Agostino usa il termine in un senso molto generico connesso alla prospettiva escatologica (*De Genesi ad litteram*, 8.5.9: *in refrigerio gaudiorum*), ma anche in un senso concretissimo, fisico (*ibidem*: *...illa stilla refrigerii*[9]), dedotto dal Vangelo secondo Luca, 16[10].

Questi esempi sono, crediamo, sufficienti per capire che, in riferimento all'aldilà, con il termine *refrigerium* si intendeva il luogo, lo stato o semplicemente una qualità della vita beatifica, e che l'unico condizionamento temporale (*interim*) riguardava quella lunghissima e indefinita durata che si estende dal momento della morte (o del giudizio particolare) al giorno del giudizio universale. Nelle visioni però, il valore lessicale di *refrigerium/refrigerare* acquisisce delle sfumature in base a delle „soluzioni" immaginate nel tentativo di mettere in accordo due qualità della divinità stessa che devono manifestarsi simultaneamente: la misericordia e la giustizia.

*

Troviamo il concetto di *refrigerium/refrigerare* prima di tutto in un testo fondamentale per il genere medievale delle visioni, la *Visio Pauli* o l'*Apocalisse di Paolo*[11] (sec. III). Nel suo viaggio nell'aldilà, Paolo attraversa prima il paradiso, poi una regione dove sono puniti gli indecisi (i tiepidi), poi l'inferno. L'inferno è diviso in due: nella prima parte c'è un fiume di fuoco, dentro il fiume ci sono dei fossi all'interno dei quali giungono vari peccatori per essere puniti. Poi, c'è una fossa dentro la quale scorrono tutti i mali: anche qui sono puniti vari tipi di peccatori per varie colpe che si costituiscono in una vera e propria tassonomia, non necessariamente collegata al Decalogo. Il secondo livello infernale è un pozzo (cap. 41) in cui arrivano tutti quelli che non hanno creduto all'incarnazione di Gesù (motivazione che si basa sul versetto 1Gv, 4.2), nella sua nascita da una vergine, nella sua risur-

[9] *Cf.* Salviano, *Adversus avaritiam*, III. 11 (265): *... ille refrigerii guttam ardens petebat...*

[10] Mohrmann 1961, 84: *Le reflet de ce passage se trouve à travers toute la littérature chrétienne.*

[11] Carozzi 1994 (b).

rezione (e nella risurrezione dei nostri corpi) e nel sacramento dell'eucaristia: dei loro nomi, dice il testo, non si farà più menzione al giudizio finale. Più tardi, nel medioevo, il secondo livello infernale sarà riservato sempre ai non credenti, in base a un versetto del Vangelo secondo Giovanni (3.18, dove si afferma che quelli che non hanno creduto sono stati già giudicati). Quindi, almeno per essi la condanna è definitiva e va notato che non è una condanna al fuoco, bensì al freddo eterno (cap. 42). Ad un certo punto, in risposta alle lamentele dei dannati, il cielo si apre e scende l'Arcangelo Michele che promette di intervenire con le sue preghiere per alleviare le loro sofferenze. Segue, poi, l'apparizione di Gesù preannunciata da una metafora stupenda: *Ego aspexi et vidi movere caelum velut arborem a vento comotam* (cap. 44) – „Ho guardato e ho visto il cielo muoversi come un albero scosso dal vento". Non appena lo vedono, i dannati esclamano di aver già sentito un sollievo delle loro sofferenze. Il termine utilizzato è *refrigerium* (*Ex quo enim vidimus te, refrigerium habuimus*). Ai rimproveri di Gesù (momento in cui Gesù ricorda quasi tutta la *via crucis*) segue la risoluzione: per Michele, per Paolo, per quelli che pregano per i defunti, ma soprattutto per la sua bontà (*et magis propter meam ipsius bonitatem* – affermazione che può servire da risposta per l'interrogazione che l'arcangelo aveva più volte rivolto a Paolo: *Numquid tu magis misericors es quam Deus?*) Il Figlio del Padre concede a tutti i dannati un giorno e una notte di riposo, in eterno[12], nel giorno della sua risurrezione (*dono vobis omnibus qui estis in poenis noctem et diem refrigerium in perpetuum*). Cioè, sabato notte e domenica avranno un interruzione delle pene (da osservare, tra l'altro la successione, notte – giorno, come nella Genesi). Di conseguenza, per *refrigerium* s'intende un'interruzione temporanea e ricorrente delle pene, una specie di *quies* concessa dalla bontà divina per fare la dannazione più sopportabile. Va anche notato che, utilizzato in un contesto in cui la punizione fa riferimento al freddo, il termine *refrigerium* non può essere ricollegato al suo etimo.

Giustamente si è messo in connessione il *refrigerium* così come si presenta nella *Visio Pauli* con il giorno di riposo della tradizione/religione giudaica. Il settimo giorno in cui Il Creatore si era riposato dopo

[12] Nella versione breve del testo (Silverstein 1935, 153-155) il *refrigerium* è concesso fino al giorno del giudizio universale (*usque in diem iudicii*).

la creazione del mondo divenne giorno di riposo obbligatorio per i giudei; nel Decalogo gli era stato dedicato un precetto che in ambito cristiano subirà un piccolo mutamento: non di sabato, ma di domenica, per una ragione ovvia invocata anche nel testo (*in die enim qua resurrexi a mortuis*). Trasferito nell'aldilà, esso diventa giorno di riposo: non per chi gode già della *requies*, ma per chi soffre.

C'è poi un'altra motivazione per questo concetto: Dio è onnipotente, giusto, ma anche misericordioso, buono. Queste sue qualità devono manifestarsi simultaneamente, cioè nello stesso tempo buono e misericordioso verso le sue creature e anche giusto. E come mettere d'accordo la bontà infinita di Dio e la dannazione eterna, se non immaginando un periodo di ristoro (*noctem et diem refectionem*) o di riposo delle anime[13] ricorrente in eterno?

In un testo scritto forse verso la fine del ottavo secolo (ma la cui versione definitiva sembra essere stata completata nei primi decenni del secolo successivo), *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, nel capitolo XXXII l'interruzione[14] temporanea e ciclica delle pene infernali (*refrigerium*) è concessa addirittura a Giuda: „per l'ineffabile misericordia di Gesù", invece di soffrire nel inferno, tutte le domeniche e durante le principali feste religiose dell'anno liturgico, Giuda deve sopportare il vento e i flutti marini, seduto su uno scoglio in mezzo all'Oceano[15]: l'ambientazione scenica richiama alcune delle opere buone compiute da Giuda durante la sua vita. Quindi, da una parte c'è la giustizia divina che valuta in modo adeguato il comportamento umano, dall'altra c'è la sua misericordia che concede sollievo anche al traditore per antonomasia, al *negotiator pessimus*. Per di più, questa tregua non è tale da non poter essere modificata: *in nomine Domini nostri Ihesu Christi*, come dice il testo, Brandano riesce a ottenere per Giuda un prolungamento di una notte di questo sollievo (*refrigerium*).

---

[13] Senza utilizzare il termine specifico *refrigerium/refrigerare*, anche Prudenzio sembra accettare l'idea dell'interruzione delle pene. *Cathemerinon liber*, V.125-128: *Sunt et spiritibus sæpe nocentibus/Pænarum celebres sub Styge feriæ/Illa nocte, sacer qua rediit Deus/Stagnis ad superos ex Acheronticis*.

[14] Un'analisi più attenta del brano rileva il fatto che qui non si tratta di un'interruzione vera e propria delle punizioni, ma della loro alternanza. Vedi Grosu 2018, 199, n. 168.

[15] *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, XXXII: *Meum vero refrigerium habeo hic omni die dominico a vespera usque ad vesperam et in Nativitate Domini usque Theophaniam et a Pascha usque in Pentecosten et in purificatione Dei genetricis atque Assumptione*. Vedi anche Orlandi-Guglielmetti 2014, *passim*.

Nel capitolo 17 della *Visio Baronti* (678/679), Baronto inizia a visitare l'inferno. Senza darci una descrizione dettagliata, invocando tenebre e fumo, riesce però a notare che coloro che vi erano giunti erano raggruppati in base al tipo di peccato che avevano commesso: superbi, lussuriosi, spergiuri, assassini ecc. Inoltre, osserva un gran numero di chierici che hanno infranto i loro voti – in genere quello di castità, ma non solo, come il vescovo Vulfoledo punito per frode –, ma anche fanciulle che, pur avendo mantenuto la loro verginità, non hanno fatto nessun'opera buona. Coloro che hanno comunque fatto del bene nella vita, anche se in minima parte, ricevono verso l'ora sesta (cioè a metà della giornata) la manna presa dal paradiso. Questa si presenta sotto forma di una nuvola che viene posta davanti a loro, vicino alla bocca e al naso, da personaggi che hanno l'aspetto di sacerdoti vestiti di bianco. È in questo modo che ricevono il *refrigerium*. Nel suo commento[16], M. P. Ciccarese osserva che, rispetto al *refrigerium* presentato nella *Visio Pauli*, il *refrigerium* di cui si parla nella *Visio Baronti* presenta alcuni elementi nuovi: non è più un'interruzione momentanea delle pene, ma un rinfresco, un rinvigorimento delle forze attraverso il cibo, un cibo speciale, la manna; non è più offerto ogni domenica, cioè una volta alla settimana, bensì ogni giorno, a metà giornata, come un pranzo; non è offerto a tutti i dannati, ma solo a coloro che hanno fatto in vita qualche opera buona. Inoltre si può notare che non è specificato chi è che offre questo ripetibile *refrigerium* per mano dei sacerdoti. Non più messo in relazione al giorno di riposo della tradizione giudaica e cristiana, sembra una conseguenza logica dell'infinita giustizia di Dio che deve tener conto anche della più piccola opera buona (*cf.* Mt, 25.40). E se pensiamo alla bontà del Signore, essa non sembra del tutto incondizionata, visto che il *refrigerium* non è concesso a tutti i dannati, come nella *Visio Pauli*. C'è poi da chiedersi se l'autore non si riferisce in questo modo alla condizione dei *non valde mali* di cui parlava Agostino nel *Enchiridion*, 29.110: mancherebbero in questo caso i *non valde boni*, di cui non se ne fa menzione. Comunque, è evidente che il *refrigerium* della *Visio Baronti*, anche se riferito a un momentaneo riposo e ristoro delle anime dannate, è collegato a quel *refrigerium* termine tecnico utilizzato per i pasti che si offrivano in onore dei defunti[17].

[16] Ciccarese 2003, 274, n. 25. Vedi anche Carozzi 1994 (a), 209-210.
[17] Vedi *supra* n. 9.

Nella sua lettera indirizzata nel 717 all'abatessa Eadburga, San Bonifacio (Wynfrith) riprende l'idea espressa da Beda nella sua *Visio Drychtelmi* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V.12): due livelli del paradiso, due livelli per l'inferno. Nella prima zona infernale, le anime, simili a degli uccelli neri, cadono e si rialzano in certi pozzi (situati nelle parti più basse di questo mondo: *quasi in inferioribus in hoc mundo*) infuocati che eruttano fiamme. Questo movimento continuo, accompagnato dagli ululati e dalle strida dei dannati, è interrotto da una breve tregua: le anime si possono fermare per un po' sui margini dei pozzi per riposare prima di riprendere le loro sofferenze. Nel secondo livello infernale, collocato più in basso rispetto al primo, si trovano le anime che, gli spiega un angelo, non godranno mai della misericordia divina. Invece, continua lo stesso angelo, la tregua concessa alle anime che vi si trovano è la prova che, alla fine dei tempi, nel giudizio universale e dopo la risurrezione dei corpi, queste anime saranno ammesse nel paradiso, anche se non è detto a quale livello: c'è un paradiso che sembra „di attesa"[18], rappresentato come un giardino, e un altro che, descritto come una città, è la meta finale di tutte le anime. Se nei quattro livelli esposti (due del paradiso, due dell'inferno) riconosciamo le quattro categorie agostiniane (*valde mali*, *valde boni*, *non valde mali*, *non valde boni*), possiamo dire che l'interruzione temporanea delle pene, che va collegata sempre alla volontà divina in base alla sua misericordia e giustizia, è riservata solo ai *non valde mali*, che occupano la prima regione infernale; questa breve tregua è segno, sì, della misericordia divina, ma anche una prova che le anime saranno alla fin fine redente, ragion per cui le sofferenze patite in questo ambito sono purgatoriali. E anche se i concetti sono gli stessi, Bonifacio preferisce invertire i termini: con la parola *refrigerium* indica non questa temporanea e ciclica tregua – per la quale usa la parola *requies*, anzi *parvissima requies* –, bensì l'interruzione totale e definitiva delle pene, che avverrà alla fine dei tempi, durante il giudizio universale: *Parvissima haec requies indicat, quia omnipotens Deus in die futuri iudicii, his animabus refrigerium supplicii et requiem perpetuam praestiturus est*.

Qualcosa di simile troviamo nella *Visio Alberici*, testo scritto e riscritto all'inizio del secolo XII. Le due ricorrenze del termine *refrige-*

[18] Delumeau 1997, *passim*.

rium fanno riferimento, da una parte, alla condizione delle anime successiva all'espiazione dei peccati, non necessariamente collegata al giudizio finale (cap. XX: *oculos ad Deum levantes, gratias agunt, quod illam de inimici ereptam potestate ad refrigerium perducere dignatus est*), dall'altra all'alleviamento della sofferenza grazie ad un'opera buona compiuta durante la vita terrena (cap. XLIII: *Caligas autem, quas habet, cuidam pauperi dedit; quas Deus ei ob parum refrigerii preparavit*).

Nella *Visio Tnugdali* (1149), dove non si parla affatto di interruzioni temporanee dei supplizi, troviamo la parola *refrigerium/refrigerare* utilizzata solo in una citazione biblica (*Sal*, 66.12: *Posuisti homines super capita nostra, transivimus per ignem et aquam et eduxisti nos in refrigerium*). L'accezione del termine, „stato di benessere, condizione paradisiaca, condizione del redento", sembra coincidere con quella degli *At*, 3.19-20 (*Paenitemini igitur et convertimini, ut deleantur vestra peccata,/ut veniant tempora refrigerii a conspectu Domini...*).

L'idea dell'interruzione della pena ritorna invece nella *Visio Godeschalci* (1190), dove, anche se la parola *refrigerium* viene impiegata una volta sola (cap. 49), l'*auctor scriptor*, oppure Godeschalco afferma che le anime sottoposte alle pene nella regione dell'inferno „superiore" desiderano ardentemente il giorno del giudizio universale (infatti, in questa regione infernale, in cui le pene hanno, non solo per la *Visio Godeschalci*, una funzione purgatoriale, le anime non resteranno in eterno: il giudizio finale metterà fine alle loro tribolazioni, dopo di che, assolte, saranno ammesse nel paradiso); ci sono però due categorie di anime sofferenti: „sia coloro il cui tormento non è mai interrotto dalla consolazione del riposo, sia coloro che ad alternanza ricevono pena e refrigerio[19]" (*quorum supplicium consolatio quietis nequaquam interpolat, sed neque de his qui alternatim penam refrigeriumque percipiunt*). Dell'interruzione della pena si parla anche nel capitolo 20, dove Godeschalco incontra delle anime che passano dalle sofferenze allo stato di riposo, per ritornare poi nuovamente alle pene; nel capitolo 21, dove un certo Dasonide è costretto a subire sette volte al giorno (logicamente, dobbiamo suppore anche altrettante interruzioni del castigo), fino al giudizio finale, la punizione di essere bruciato in un recipiente di vetro; nel capitolo 26, dove, „tra quelli che erano tornati,

[19] Guglielmetti-Puleio 2021, 81-83.

dopo la pausa (*de requie*), al castigo"[20], viene presentata l'anima di un ragazzo reo di omicidio che, una volta al giorno, fino al giudizio universale, deve immergersi le dita della mano destra nel fuoco.

Le sei ricorrenze del termine *refrigerium/refrigerare* che troviamo nella *Visio monachi de Eynsham* (1196) fanno riferimento, oltre che a un certo sostegno materiale offerto, come atto di carità, ai più bisognosi nella vita terrena (cap. 43: *in pauperum refrigeria pro salute anime sue dispensanda*; cap. 46: *tenacitatis vicio denarios in refrigeria eorum cavebam expendere*), anche all'alleviamento delle varie sofferenze che le anime devono sopportare in espiazione dei loro peccati o delle loro mancanze (cap. 26: *vidi enim … omnes adiuvari et refrigerari in aliis poenarum locis*; cap. 45: *celerrimum in omnia angustia mea persensi refrigerium*; cap. 48: *illius quoque beneficiis … multiplicia receperat refrigeria*). Però, così come viene usato nei vari contesti, il termine non ci consente di suppore un interruzione temporanea delle pene, cosa di cui, tra l'altro, il testo non fa menzione, il suo valore restando talmente generico da poter essere equiparato a „mitigazione", „alleviamento", „sollievo".

Troviamo l'idea dell'interruzione delle pene anche nella *Visio Thurkilli* (1206): il protagonista Thurkillo, o, meglio, l'*auctor scriptor* (Radulphus de Coggeshall) preferisce inserire questa tesi nella regione del purgatorio (cap. 4), molto meglio delineato rispetto alle altre visioni. Dopo aver attraversato un corridoio di fiamme, le anime che devono espiare i loro peccati si immergono fino a livelli diversi di profondità in un lago con acqua salatissima e freddissima; l'acqua del lago viene però svuotata da un angelo ogni sabato sera fino a lunedì mattina, in modo che le anime siano liberate da questo tormento „per rispetto della domenica" (cap. 23: *Qui sanctus angelus qualibet die sabbatorum post horam nonam aperit quendam aqueductum, omnemque aquam a stagno dimittit, quatinus anime infra stagnum a cruciatu aque frigidissime et salsissime ob reverentiam dominice diei usque ad exortum diei lune efficiantur immunes.*). Paradossalmente, non troviamo impiegato nel contesto il termine *refrigerium/refrigerare*: le sue due ricorrenze (nella prefazione e nel cap. 2) non hanno niente a che vedere con i suoi utilizzi nelle visioni precedenti.

[20] *Ibidem*, 45.

*

Fin qui, possiamo dire che, sulla scia della *Visio Pauli* e sotto l'influsso di alcuni testi patristici, con il *refrigerium/refrigerare*, nelle visioni medievali s'intende quasi sempre un'interruzione temporanea ciclica o almeno un alleviamento temporaneo ripetibile delle sofferenze inflitte in espiazione dei peccati, fatto che si verifica sempre nei primi livelli infernali, e non nel *infernus inferior* (*Sal*, 83.13) o nel „vero inferno" come ci lascia capire Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V.12). A volte, troviamo solo l'idea delle interruzioni delle pene, separata dall'utilizzo della parola. Questa soluzione, che cercava di mettere in accordo la giustizia e la misericordia divina (*Visio Tnugdali*: *Igitur Deus cuncta bene disponens, sicut iustitiam temperavit misericordia, et misericordiam temperavit iustitia, ut neutra illarum sit sine altera*), non è mai diventata una soluzione teologica, così come non è stata accettata dalla teologia la soluzione contraria, cioè l'interruzione della beatitudine paradisiaca per un temporaneo e ciclico ritorno alle sofferenze. Nelle visioni questa tesi è meno frequente rispetto al *refrigerium* e, forse anche per questo, non ha un termine specifico.

Ad esempio, nella lettera indirizzata all'abatessa Eadburga, San Bonifacio parla, sì, di brevi momenti in cui le anime si riposavano brevemente dopo le sofferenze, ma nello stesso tempo attribuisce al *pons probationis* un ruolo purgatoriale: collocato tra il paradiso d'attesa (il paradiso-giardino) e la Gerusalemme celeste (*illa sancta et inclita civitas, celestis Hierusalem*, come la definisce l'angelo), dal ponte scivolano nel fiume di fuoco sottostante le anime che devono ancora espiare alcuni peccati veniali. Quindi, il paradiso, o, meglio, il suo primo livello non esclude la sofferenza: di breve durata (giusto il tempo in cui le anime riescono a raggiungere l'altra riva), è una sofferenza che registra vari livelli d'intensità, dato che le anime s'immergono nel fiume a differenti livelli di profondità. Una volta attraversato il fiume, l'anima „risale dal fiume sull'altra riva molto più bella e luminosa di quanto prima fosse caduta"[21], meritando così di essere accolta nel secondo livello paradisiaco e di vivere lì in eterno, questa volta senza interruzioni, la felicità dei santi e degli angeli.

La tesi diventa più esplicita nella *Visio Tnugdali*. Nel paradiso d'attesa (sempre il paradiso-giardino), che qui viene concepito come lo spazio intermedio dei *non valde boni* (Agostino, *Enchiridion*, 29.110),

[21] Ciccarese 2003, 351-353.

al re Cormacho viene interrotta giornalmente per tre ore la sua vita beata, durante le quali egli è sottoposto a delle punizioni (*ignem patitur usque ad umbilicum … et ab umbilicum sursum patitur cilicium*) in espiazione di alcuni peccati che non gli erano stati perdonati (si tratta della violazione di due giuramenti: uno riguardante il matrimonio legittimo, l'altro, l'ordine di uccidere un conte); dagli altri peccati sembra sia stato assolto per la sua grande premura verso i più bisognosi. La cosa più strana nel testo non sono i dettagli con cui viene descritto questo re, che sembra godere della stessa autorità e magnificenza di cui godeva nella vita terrena, ma il fatto che nella *Visio Tnugdali*, come abbiamo visto, non si fa alcuna menzione del concetto corrispondente, ossia l'interruzione temporanea e ripetibile delle pene, *refrigerium*. Non si fa menzione neanche della durata di questo suo supplizio, ma possiamo suppore che, nel peggiore dei casi, avrà fine nel giorno del giudizio universale quando l'intricata topografia del mondo ultraterreno sarà semplificata e ridotta a solo due elementi, *infernus inferior* e *civitas sancta*, eterni entrambi.

Nel capitolo 49 della *Visio Godeschalci* l'autore o il protagonista parla, come abbiamo visto, di anime che *alternatim penam refrigeriumque percipiunt*; ma nello stesso capitolo parla anche di anime che *presentem [gloriam] interpolate nunc percipiunt*. Quest'ultima categoria di anime desidera con tanto ardore il giorno del giudizio universale perché, come spiega l'angelo, in quel giorno la loro beatitudine diventerà non solo ininterrotta ed eterna, ma anche almeno nove volte più grande. Da esempio potrebbe fungere la storia del bambino omicida che all'inizio del capitolo 26 è presentato nell'atto dell'espiazione temporanea e ciclica del suo crimine (una volta al giorno si doveva immergere le dita della mano destra nel fuoco), mentre alla fine dello stesso capitolo lo vediamo nel paradiso portarsi sulle spalle la sua vittima ogni volta che questa voleva spostarsi[22]. Da notare è anche il fatto che Godeschalcus non parla nel suo racconto né dell'*infernus inferior* (dove sarebbero rinchiusi i *valde mali*), né della *civitas sancta* (abitata, come possiamo dedurre, solo dai *valde boni*), bensì di quelle regioni intermedie di punizione o di beatitudine che dovrebbero scomparire dopo il giudizio universale, le uniche in cui gli era stato consentito l'accesso.

[22] *Cf.* anche Guglielmetti-Puleio 2021, 75-77, cap. 43.

Conclusioni

Nelle *visiones animarum* le modifiche registrate dalla sfera semantica del termine refrigerium vanno di pari passo con gli sforzi di descrivere e razionalizzare gli spazi del mondo ultraterreno: l'inferno, il paradiso e, più tardi, il purgatorio. All'origine di questo fatto si trova la necessità di identificare un accordo tra, da una parte, la misericordia e la giustizia di Dio, dall'altra, la condizione delle anime nell'aldilà, nell'ambito di quell'estensione cronologica delimitata dal giudizio particolare e il giudizio universale.

Il termine *refrigerium*, nella sua accezione di interruzione temporanea delle pene infernali oppure di alleviamento temporaneo delle stesse ha una storia più ampia. A partire dal ottavo secolo (San Bonifacio) ritroviamo nelle visioni anche l'idea di un'interruzione, sempre temporanea, della beatitudine celeste. Senza usare di un termine specifico, quest'idea si delinea nei secoli successivi in opposizione a *refrigerium*, forse per le stesse ragioni di simmetria che regolavano la topografia dell'aldilà: due livelli infernali, due livelli paradisiaci.

Va sottolineato anche il fatto che sia il *refrigerium*, quanto il suo opposto, riguardano sempre le regioni intermedie e mai gli estremi dell'aldilà, *infernus inferior* e il paradiso (*civitas sancta*) dei santi e degli angeli.

Forse la temporanea sospensione delle delizie paradisiache dovrebbe essere collegata anche essa soprattutto all'emergere e all'evoluzione del concetto di purgatorio (almeno come funzione, se non come luogo), anche se, dal punto di vista dottrinale, la soluzione enunciata, ad esempio, nella *Visio Tnugdali* o nella *Visio Godeschalci*, come le varie sfumature del concetto di *refrigerium*, non furono mai accettate dalla dottrina[23].

Bibliografia

Botte-Mohrmann 1961 = B. Botte, Chr. Mohrmann, *L'ordinaire de la Messe*, Paris-Louvain.

Carozzi 1994 (a) = Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Roma.

[23] *Cf.* Delumeau 1997, 36.

Carozzi 1994 (b) = Claude Carozzi, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence.
Ciccarese 2003 (1987[1]) = *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi*, a cura di M. P. Ciccarese, Bologna.
Colgrave-Mynors 1969 = B. Colgrave, R. A. B. Mynors (eds), *Bedae Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* (*Bede's Ecclesiastical History of the English People*), Oxford.
Delehaye 1926 = H. Delehaye, *Refrigerare, Refrigerium*, *Journal des savants,* 9, 385-390.
Delumeau 1997 = Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, traducere de Horaţiu Pepine, Bucureşti.
Du Cange 1883-1887 = Du Cange *et al.*, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* Niort.
Dümmler 1892 = E. Dümmler, *MGH*, Epp. III, Merowingici et Karolini Aevi I, Berolini.
Eliade 1938 = Mircea Eliade, *Locum refrigerii...*, *Revista Fundaţiilor Regale*, 5/5, 418-422.
Ernout-Meillet 2001[4] = A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*, Paris.
Grosu 2018 = *Călătoria Sfântului abate Brendan*, ediţie bilingvă îngrijită, tabel cronologic, traducere, note şi comentarii de Emanuel Grosu, prefaţă de Corin Braga, Iaşi.
Grosu 2024 = *Viziunea lui Tnugdal*, ediţie bilinvă îngrijită, traducere note şi comentarii de Emanuel Grosu, studiu introductiv de Corin Braga, Iaşi.
Guglielmetti-Puleio 2021 = *Visio Godeschalci. Il mondo e l'altro mondo di un contadino tedesco del XII secolo*, edizione critica, traduzione e commento a cura di Rossana E. Guglielmetti e Giorgia Puleio, Firenze.
Levison 1919 = *Visio Baronti monachi Longoretensis*, *MGH*, Scriptores rerum Merovingicarum, V, edidit W. Levison, Hannoverae.
Mohrmann 1961 = *Locus refrigerii*, in Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Tome II, *Latin chrétien et médiéval*, Roma.
Orlandi-Guglielmetti 2014 = *Navigatio Sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, edizione critica a cura di Giovanni Orlandi e Rossana E. Guglielmetti, Firenze.
Parrot 1937 = André Parrot, *Le «Refrigerium» dans l'au-delà*, Chapitre IV, *Rome, Afrique du Nord et Gaule*, *RHR*, 115, 53-89.

Schmidt 1978 = *Visio Thurkilli*, relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall, recensuit P. G. Schmidt, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig.

Schmidt 1997 = P. G. Schmidt, *Visio Alberici*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (Sitzung. der wissenschaflt. Gesellschaft und der Johann Wolfang Goethe-Universitaet Frankfurt am Main, XXXV, 4), 160-207 (testo latino alle pagine pari).

Selmer 1989 = *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, from Early Latin Manuscripts, Edited with Introduction and Notes by Carl Selmer, Dublin.

Silverstein 1935 = *Visio sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin, together with Nine Texts*, by Th. Silverstein, *Studies and Documents*, IV, London.

Wagner 1882 = Albrecht Wagner (hsg), *Visio Tnugdali, Lateinisch und Altdeutsch*, Erlagen.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 463-476
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.463

QUAND L'AMOUR CHRÉTIEN REVET LE PÉPLOS D'APHRODITE (*ANTHOLOGIA PALATINA*, *LIBER* V)

Simona NICOLAE*
(ISSEE, Academia Română/Universitatea din Bucureşti)

Mots-clés : Anthologie Palatine*, épigrammes chrétiennes, hellénisme païen, éros et agape.*

Résumé : *Recueillies et transmises par une civilisation chrétienne, composées, pour la plupart, toujours à l'époque chrétienne, autour de Rome ou du Bosphore, dans des dialectes archaïques et des rythmes anciens, révélant les corps nus des hétaïres et faisant l'éloge des divinités olympiennes, les épigrammes d'amour réjouirent les oreilles de ceux qui étaient baptisés dans une nouvelle foi et qui parlaient une langue considérablement différente. La dichotomie entre l'éros d'Hellade, charnel, sensuel, tumultueux, et l'amour protecteur appelé agape, réservé à l'esprit et détaché des pulsions de l'âme, s'approfondit tellement dans l'Empire romain des chrétiens que le texte cardinal de ce monde, le Nouveau Testament, bible de l'amour envers Dieu et de l'amour de Dieu, bannit l'Éros et oublie son nom. Une littérature laïque fleurit cependant dans ce monde gouverné apparemment par un amour hiératique et sans passion. C'est le fruit de certains écrivains qui ne renoncent pas à la Sainte Trinité, qui connaissent et citent les Écritures, mais se considèrent les « artisans d'un chant nouveau » et rivalisent, à partir de cette position de « néotériques » de la Rome seconde, avec les pères des vers élégiaques. Leur poésie – on cite ici celle d'Agathias Scholasticos, Paulus Silentiarius, Macedonios le Consul, personnages cultivés, privilégiés de l'époque et proches de l'empereur Justinien, ainsi que d'autres inconnus ou peu connus – a été bien trop souvent analysée en tant que résultat conventionnel et anachronique de la paideia classique, en désaccord avec la vie et la culture de l'époque. On explore dans notre intervention la relation entre l'Antiquité et le Moyen Âge et l'on se demande si la poésie est, dans ce cas, un savoir à transmettre ou un véhicule archétypal des émotions de l'homme.*

Keywords: Palatine Anthology*, Christian epigrams, pagan Hellenism,* eros *and* agape.

* simona.nicolae@lls.unibuc.ro

Abstract: ***When Christian love puts on the peplos of Aphrodite* (Palatine Anthology, Book V)**. *Selected and transmitted by a Christian civilization, composed mostly in the Christian era, under the influence of Rome or Constantinople, using archaic dialects and ancient rhythms, revealing the nude bodies of the hetairai and praising the Olympian deities, erotic epigrams delighted the ears of those baptized in a new faith and speaking a language considerably different from that in which the poems themselves were written. The dichotomy between the* eros *of Hellas, carnal, sensual, tumultuous, and the protective love called* agape*, reserved for the spirit, and detached from the impulses of the soul, deepened so much in the Roman Empire of the Christians that the cardinal text of this world, the* New Testament*, bible of love for God and of God's love, banished Eros and forgot his name. However, secular literature flourished in this world seemingly governed by a hieratic and passionless love. It is the fruit of certain writers who do not renounce the Holy Trinity, who know and quote the Scriptures, but consider themselves the "craftsmen of a new song" and compete, from this position of "neoteric" writers of the Second Rome, with the fathers of elegiac verses. Their poetry - here cited that of Agathias Scholasticus, Paulus Silentiarius, Macedonios the Consul, cultured figures, privileged of the time and close to Emperor Justinian, as well as others unknown or little known – has all too often been analyzed as a conventional and anachronistic result of classical paideia, in disagreement with the life and culture of the time. In our study, we explore the relationship between Antiquity and the Middle Ages and ask whether poetry is, in this case, knowledge to be transmitted or an archetypal vehicle of human emotions.*

Cuvinte-cheie: Antologia Palatină*, epigrame creştine, elenism păgân,* eros *şi* agape.

Rezumat: ***Când dragostea creştină îmbracă* peplos-*ul Afroditei* (Antologia Palatină, Cartea a V-a)**. *Selectate şi transmise de o civilizaţie creştină, compuse, în bună măsură, într-o epocă, de asemenea, creştină, în apropierea Romei sau a Bosforului, în dialecte arhaice şi ritmuri de demult, dezvăluind trupurile hetairelor fără veştminte şi preaslăvind divinităţi olimpiene, epigramele erotice au încântat auzul celor botezaţi într-o nouă religie şi vorbitori ai unei limbi prea puţin asemănătoare cu cea în care poemele însele au fost redactate. Dihotomia dintre* erosul *Eladei, carnal, senzual, tumultuos şi iubirea protectoare, numită* agape*, dată spiritului şi desprinsă de pulsiunile sufleteşti, s-a accentuat într-atât în Imperiul roman creştin, încât cartea de căpătâi a acestei lumi,* Noul Testament*, biblia iubirii de Dumnezeu şi a iubirii lui Dumnezeu, înfierează* erosul *şi îi uită numele. O literatură laică înfloreşte totuşi în această lume guvernată, aparent, de o iubire hieratică şi lipsită de patos. E rod al unor scriitori care, fără să renunţe la Sfânta Treime, cunoscând şi citând Scripturile, se consideră însă „artizanii unui cântec nou" şi rivalizează, asemenea* neotericilor *Romei secunde, cu părinţii versurilor elegiace. Poezia lor – şi îi amintim aici pe Agathias Scholasticul, pe Paulus Silentiarius sau pe Macedonios Consulul, personaje cultivate, privilegiaţi ai epocii şi apropiaţi ai împăratului Iustinian, dar şi pe alţii, necunoscuţi sau prea puţin ştiuţi – a fost prea adesea considerată ca fiind rezultatul convenţi-*

onal și anacronic al educației (paideia) clasice, în dezacord cu viața și cultura epocii lor. Ne aplecăm în acest studiu asupra relației dintre Antichitate și Evul Mediu, întrebându-ne dacă poezia este, în acest caz, o cunoaștere, un meșteșug ce trebuie transmise sau doar un vehicul arhetipal al emoției omenești.

Découvert en 1606, par Claude Saumaise, un jeune philologue (il avait dix-neuf ans à ce moment-là) qui fouillait dans les documents de la Bibliothèque Palatiale de Heidelberg, suite aux renseignements de son maître, Jan Gruter (le bibliothécaire de Frédéric IV), le manuscrit *Codex Palatinus Graecus* 23 n'a pas une datation précise jusqu'à présent. Il semble pourtant être réalisé à la fin du Xe siècle. Son contenu rassemble des séquences courtes (quatre-cinq épigrammes) ou plus longues (jusqu'à cent poèmes successifs) des anthologies antérieures, regroupées en seize livres. Dans le cinquième livre, celui des poèmes amoureux, qui constitue le sujet de cette étude, les épigrammes sont puisées, dans l'ordre, dans la *Sylloge* satyrique de Diogénianos de Heracleia (deuxième siècle) et dans la *Sylloge Rufiniana* (quatrième siècle), dans la *Couronne* de Philippe (premier siècle) et dans celle de Méléagros (premier siècle aussi, mais avant Jésus-Christ) et, au bout du compte, dans le *Cycle* d'Agathias, le principal historien du règne de Justinien, poète et compilateur d'épigrammes, également[1].

Si l'on considère les auteurs du cinquième livre et on suppose que l'antiquité païenne s'étend jusqu'au quatrième siècle après J. Chr., on observe que, dans l'ensemble des épigrammes d'amour – recueilles au Xe siècle, près de la cour de Constantinople –, on retrouve une trentaine de poètes qui écrivent à l'époque païenne[2] et une dizaine

[1] *Vide Prolog*, p. 21 *sqq*., in *Antologia Palatină. Cartea a V-a. Poemele iubirii*, ediție critică, traducere și note de Simona Nicolae, Cristian Șimon, Margareta Sfirschi-Lăudat, Sorana-Cristina Man, București, Editura Universității din București - Bucharest University Press, 2022.

[2] Ve siècle avant J. Chr. : Simonides – une épigramme ; IVe siècle : Callicter – 2, Callimachos - 3, Platon - 3, Nossis - 1 ; IIIe siècle : Alcaios - 1, Asclépiades - 21, Dioscorides - 7, Hedyos - 2, Léonidas - 2, Poseidippos - 8 ; IIe siècle : Archias - 3 ; Ier siècle : Antipatros - 4, Méléagros - 50, Statillius - 1, Diodoros - 1, Philodémos - 17, Polémon - 1, Onestos - 1, Parménion - 2 ; Ier siècle après J. Chr. : Antiphilos - 2, Argentarius - 13, Automédon - 1, Lollius Bassus - 1, Crinagoras - 2, Gétulicus - 1, Callus - 1, Lucillius - 1, Nicarchos - 3 ; IIe siècle : Dionysios - 1 ; IIe siècle : Rufinus - 40 poèmes.

qui appartiennent à l'ère chrétienne[3]. En d'autres termes, en comptant les épigrammes, deux tiers sont païennes, tandis qu'un tiers de celles-ci sont chrétiennes[4]. Si l'univers érotique des poèmes premièrement mentionnés est légitime, car ils dévoilent l'amour vécu dans le monde qui les a engendrés, les épigrammes du dernier tiers ont une logique différente et des questions légitimes se posent à leur sujet : quel est leur public, comment ont-elles été reçues à l'époque, quel est le monde qui leur a données naissance, comment peut-on interpréter l'abîme qu'elles relèvent entre l'*ἔρος* antique, glorifié dans les vers, et l'*ἀγάπη* que leurs auteurs auraient dû vivre ?

Recueillies et transmises par une civilisation chrétienne, composées pourtant à l'époque païenne tout autant qu'à l'époque chrétienne, autour de Rome ou du Bosphore, dans des dialectes archaïques et des rythmes anciens, révélant les corps nus des hétaïres et faisant l'éloge des divinités olympiennes, les épigrammes d'amour réjouirent les oreilles de ceux qui étaient baptisés dans une nouvelle foi et qui parlaient une langue considérablement différente. La dichotomie entre l'*ἔρος* d'Hellade, charnel, sensuel, tumultueux, et l'amour protecteur appelé *ἀγάπη* – la *caritas* latine –, réservé à l'esprit et détaché des pulsions de l'âme, s'approfondit tellement dans l'Empire romain des chrétiens en Orient et en Occident, que le texte cardinal de ce monde, le *Nouveau Testament*, bible de l'amour envers Dieu et de l'amour de Dieu, bannit l'Éros et oublie son nom. On rappelle qu'aucune occurrence du mot *ἔρος* ne se retrouve dans le *Nouveau Testament*.

Il est encore bien connu que le règne de Justinien a consacré la religion de la croix et que, par son *Code*, l'empereur a interdit les cérémonies religieuses païennes sous peine de mort, qu'il a fermé les portes de l'école néoplatonicienne d'Athènes et a jeté les non-chrétiens dans les prisons, pendant les persécutions qui se succédèrent au cours des années 545-546. C'est lui aussi qui a aboli les pratiques païennes, qui a condamné dans les *Nouellae* la pédérastie et les plaisirs charnels

[3] IVe siècle : Palladas - 3, Claudianus - 1, Agathias - 23, Ératosthène - 2, Irenaeus - 3, Iulianus - 1, Leontios - 1, Macedonios de Thessalonique - 14, Paulus Silentiarius - 39, Cométas - 1 et Cephalas - 1.

[4] En tout, 197 épigrammes sont composées avant le quatrième siècle et 89 sont écrites après. Toutes les autres, jusqu'à 310, sont des épigrammes anonymes, qu'on ne peut pas situer dans une époque précise.

indécents, qui a imposé des normes qui enfermaient la sexualité au sein de la famille et exigeait la chasteté des jeunes filles.

Même avant, mais surtout après le règne de Justinien, la morale chrétienne a confiné l'amour à l'intimité du foyer conjugal et a étouffé les corps – acteurs de l'amour charnel – sous des vêtements de plus en plus somptueux. Dans ce monde, gouverné apparemment par l'*agape* chrétienne, immaculée et pudique, par l'amour hiératique des corps mortifiés, qui sublimaient leurs passions pour ressentir les passions du Christ, sous les yeux des empereurs, vigilants et, d'après les apparences, de « haute moralité », des poètes et des auteurs d'anthologies, comme Agathias et, après lui, Cephalas, publièrent leurs couronnes, pour y montrer soit un pastiche de la littérature alexandrine, soit les désirs coupables de l'élite de Constantinople : les prostituées et les danseuses, les courses de chars dans l'hippodrome et le luxe, les bains publics romains et les cortèges bacchiques.

L'image presque archétypale crayonnée dans ces poèmes, qui appartiennent à l'époque déjà byzantine, se retrouve dans une épigramme composée par Paulus Silentiarius, écrivain proche de la cour impériale de Justinien, né dans une famille aisée et ami d'Agathias :

(V.259) Παῦλος Σιλεντιάριος[5]

Ὄμματά σευ βαρύθουσι, πόθου πνείοντα, Χαρικλοῖ,
οἷά περ ἐκ λέκτρων ἄρτι διεγρομένης·
ἔσκυλται δὲ κόμη, ῥοδέης δ᾽ ἀμάρυγμα παρειῆς
ὠχρος ἔχει λευκός, καὶ δέμας ἐκλέλυται.
κεἰ μὲν παννυχίῃσιν ὁμιλήσασα παλαίστραις
ταῦτα φέρεις, ὄλβου παντὸς ὑπερπέταται
ὅς σε περιπλέγδην ἔχε πήχεσιν· εἰ δέ σε τήκει
θερμὸς ἔρως, εἴης εἰς ἐμὲ τηκομένη.

Paulus Silentiarius

Ochii-ți sunt grei, Charicló, și aburi de-amor ies dintr-înșii,
somnul abia l-ai gonit, patul te cheamă-napoi,
părul îți e răvășit, scânteierea obrazului rumen

[5] Pour illustrer mes opinions, j'utilise la version du texte grec et la traduction roumaine en distique élégiaque publiée dans le volume que j'ai coordonné (*vide supra*, n. 1). L'édition et la version françaises du Livre V de *l'Anthologie palatine* ont été signées par Pierre Waltz (*Anthologie grecque*, tome XI, livre XII, *La Muse garçonnière de Straton de Sardes*, texte établi et traduit par Robert Aubreton, Félix Buffière, Jean Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, 1994).

palidă-i, focul s-a stins, trupul îți e istovit.
Noaptea întreagă iubirii te-ai dat în palestre, iar astăzi
toate le porți pe-al tău chip. Cine în brațe te-a strâns
zboară în ceruri, ferice. Dar focul iubirii ce-aprinse
sufletul tău, pentru-al meu să dogorească-aș fi vrut.

Une symbiose entre les temps mythiques, l'ère classique de la grécité et le présent subjectif et intime du poète est suggérée d'une manière subtile, en transgressant les limites temporelles par des allusions spécifiques. Ainsi, une hétaïre fictive, Chariclo, dont le nom évoque celui de la nymphe dévouée à Athéna[6], chantée par Pindar, rappelle le mythe, de même que la source de l'inspiration du poète ; la palestre, gymnase où, pendant la journée, on pratiquait, dévêtu, les exercices et les combats et, pendant la nuit, on s'entraîne dans les « combats » de l'amour, remémore le temps idéalisé d'Athènes classique ; un geste aimant, la douce étreinte, renvoie vers l'éternel de l'amour et, enfin, le feu qui allume l'âme propre du poète met au premier plan le présent frustrant, dont l'éros est absent. Ainsi, le passé, le présent, le futur sempiternel se mêlent dans des vers qui transgressent non seulement les limites de la morale, mais aussi celles des croyances et des dogmes.

Ce modèle est multiplié trois cents fois dans les pages du cinquième livre de l'*Anthologie*, étant la preuve évocatrice d'une littérature laïque qui fleurit, tout près de la cour impériale, dans ce monde religieux, conventuel. C'est le fruit de certains écrivains qui ne renoncent pas à la Sainte Trinité, qui connaissent et citent les *Écritures*, mais se considèrent les « artisans d'un chant nouveau » et rivalisent, à partir de cette position de « néotériques » de la Rome seconde, avec les pères des vers élégiaques. Leur poésie – on cite ici celle d'Agathias Scholasticos, Paulus Silentiarius, Macedonios le Consul, personnages cultivés, privilégiés de l'époque et proches de l'empereur Justinien, ainsi que d'autres inconnus ou peu connus – a été bien trop souvent analysée en tant que résultat à part, conventionnel et anachronique, de la *paideia* classique, c'est-à-dire, païenne, en désaccord avec la vie et la culture chrétiennes de l'époque.

[6] Chariclo était la femme du Centaure Chiron et la mère du prophète Tirésias, qui, en suppliant la déesse de lui redonner la vue, a obtenu pour son fils seulement le don de la prophétie.

Pour saisir l'implication, le rôle joué par les épigrammes amoureuses et par leurs auteurs dans un monde chrétien, il faut sonder tout d'abord les éléments de l'univers païen évoqué par l'éros palatin.

L'hétaïre (ἑταίρα)

Femme libre, rêvée, idéalisée, adorée, l'hétaïre, qui n'est jamais nommée *πόρνη* ou *παλλακή* (c'est-à-dire « prostituée » ou « concubine »), gouverne le monde interdit de l'amour en tant que maîtresse absolue. Souvent fictives et portant des noms qui font ressortir leur personnalité ou seulement un trait souligné par le poète, les courtisanes font la preuve de leur féminité et de leur talent érotique. Elles dansent, elles chantent, elles jouent des instruments antiques, elles caressent en dévoilant leur nudité. Le comportement des amoureux, ainsi que celui des courtisanes ne s'inscrivent pas dans les canons de l'église, mais suit le schéma antique à l'abri duquel un érotisme débordant laisse s'apercevoir l'humanité tout entière.

Pour construire ce refuge dans un imaginaire d'antan, les hétaïres sont revêtues des accessoires mythiques : la tunique de Phoibes, la ceinture d'Aphrodite, la couronne de la déesse Rhéa, ou la venimeuse couronne de Glauque. Tous ces éléments, accessoires de scène, toujours présents, traduisent l'impuissance à exprimer le lyrisme pur et simple, issu de l'âme qui trahit son amour, son histoire, ses sentiments et ils témoignent de la dichotomie entre le verbe poétique et l'émotion vécue. Le christianisme de l'époque fait que le plus intime des genres littéraires, le genre lyrique, soit affaibli sous le poids de la tradition et de la nature éventuellement mythique des histoires racontées.

Parfois, les hétaïres sont des personnages réels, attestés historiquement, comme Nannion, Boidion, Chrýsilla, Niko. Dans cette hypostase, elles traversent les ans, les siècles et deviennent, par cette omniprésence, un symbole de l'amour éternel. Il n'y a aucun poème dans le Livre V de l'*Anthologie* qui porte les marques évidentes d'un présent vécu. Une interface s'insinue entre la vie et l'œuvre et, ainsi, la voix du poète est altérée par les dièses et les bémols de l'expression classique.

Souvent, le spectacle mis en scène cache des significations inattendues et l'apparence d'innocence dissimule des jeux érotiques indécents : le *κόνδαξ*, un jeu semblable à celui de « darts », symbolise

l'amour charnel (V.61), la pêche est synonyme au flirt (V.67), les concours équestres sont des métaphores pour les *figurae Veneris* :

(V. 203) Ἀσκληπιάδης ὁ Σάμιος

εἰς Λυσιδίκην

Λυσιδίκη σοὶ, Κύπρι, τὸν ἱππαστῆρα μύωπα,
χρύσεον εὐκνήμου κέντρον ἔθηκε ποδός,
ᾧ πολὺν ὕπτιον ἵππον ἐγύμνασεν· οὐδέ ποτ' αὐτῆς
μηρὸς ἐφοινίχθη κοῦφα τινασσομένης·
ἦν γὰρ ἀκέντητος τελεοδρόμος· οὕνεκεν ὅπλον
σοὶ κατὰ μεσσοπύλης χρύσεον ἐκρέμασεν.

Asclepiádes din Samos

Hetairei Lysidíce

Pintenul ei călăresc, acel şpor aurit, Lysidíce,
fata cu mândru călcâi, jertfă Cyprídei l-a dat.
Câţi cai trândávi n-a stârnit cu acesta! Şi oricât sălta ea,
coapsele nu îi roşeau. Iată ce lin se mişca!
Fără de pinten sfârşi acum cursa, de-aceea, la poarta
templului, sus, agăţă arma-i de aur sclipind.

Le jeu

Les jeux érotiques sont un élément préféré par les poètes de *l'Anthologie*. Ils se jouent à deux, dans l'intimité du couple, comme dans les vers de Méléagros, V.165 :

εἴ τις ὑπὸ χλαίνῃ βεβλημένος Ἡλιοδώρας
θάλπεται, ὑπναπάτῃ χρωτὶ χλιαινόμενος ;

dacă sub vălul Heliodórei adastă vreunul
şi se-ncălzeşte de-a ei piele ce somnu-i goni,

ou ils présupposent un public nombreux et enthousiaste. On joue le jeu des dames (πασσεία), on organise des concours de beauté des corps dénudés devant le public, on accorde des couronnes des rameaux et feuilles de céleri comme pour les Jeux isthmiques, car on croyait que cette plante a le pouvoir de ressusciter les morts, pouvoir qui devient dans ce contexte aphrodisiaque, on lit l'avenir avec les pétales des pavots, comme on le fait aujourd'hui avec les marguerites, et l'on met l'amour à l'épreuve avec le son des dernières gouttes de vin

coulant du calice (jeu qui s'appelle κότταβος), on joue avec l'âme comme avec un ballon (une image gracieuse décrit par Méléagros V. 214 :

Σφαιριστὰν τὸν Ἔρωτα τρέφω· σοὶ δ', Ἡλιοδώρα,
βάλλει τὰν ἐν ἐμοὶ παλλομέναν κραδίαν ;

Jocul cu mingea-l învăţ eu pe Eros, dar el îţi aruncă,
Heliodóra, a mea inimă încă zvâcnind,

et on joue l'amour dans la palestre, tous nus, comme le faisaient autrefois les gymnastes.

La fonction du jeu n'est pas différente de celle que remplissent les accessoires mythiques : il transfère la réalité sur le terrain du possible, du contingent et cache l'identité de l'acteur sous le masque d'un personnage. Travesti comme ça, l'auteur qui vit l'amour, devient une des *dramatis personae* du spectacle de la vie.

Le banquet

En tant que scène d'affirmation d'un statut social, le banquet dessine un tableau, sans âge, à double face : d'un côté, le monde aristocratique, racé, chic, mais perverti et lascif, de l'autre, une « élite » inculte, mais fortunée, qui copie les habitudes de l'aristocratie intellectuelle. La religion ne prend pas place au banquet.

Un poème charmant imagine une scène amusante déroulée au beau milieu d'un *symposion*, dans un *triclinium*, entre trois personnages – un vrai triangle amoureux :

(V.269) Ἀγαθίας Σχολαστικός

Δισσῶν θηλυτέρων μοῦνός ποτε μέσσος ἐκείμην,
τῆς μὲν ἐφιμείρων, τῇ δὲ χαριζόμενος.
εἶλκε δέ μ᾽ ἡ φιλέουσα· πάλιν δ᾽ ἐγώ, οἷά τε τις φώρ,
χείλεϊ φειδομένῳ τὴν ἑτέρην ἐφίλουν,
ζῆλον ὑποκλέπτων τῆς γείτονος, ἧς τὸν ἔλεγχον
καὶ τὰς λυσιπόθους ἔτρεμον ἀγγελίας.
ὀχθήσας δ᾽ ἄρ᾽ ἔειπον· ἐμοὶ τάχα καὶ τὸ φιλεῖσθαι
ὡς τὸ φιλεῖν χαλεπόν, δισσὰ κολαζομένῳ.

Agathías Scholasticos

Singur cândva mă aflam, aşezat între două iubite:
mult după una tânjeam, cealaltă doar mă-ncânta.

Prima, iubirea vădind, mai aproape de dânsa mă trase,
eu dar rivala-ntr-ascuns am sărutat-o sfios.
Am înșelat ca un hoț dorul ei și mi-e teamă
de o ocară sau, vai, de despărțirea pe veci.
Cât e de greu, am rostit supărat, și ce mare e chinul,
când mă căznesc îndoit să fiu iubit, să iubesc!

D'autres poèmes crayonnent l'atmosphère du banquet des philosophes ou des agapes littéraires, artistiques, comme celui-ci qui met en scène un *symposion* stoïque :

(V.134) Ποσείδιππος
εἰς λάγυνον οἰνηράν
Κεκροπί, ῥαῖνε, λάγυνε, πολύδροσον ἰκμάδα Βάκχου,
ῥαῖνε· δροσιζέσθω συμβολικὴ πρόποσις.
σιγάσθω Ζήνων, ὁ σοφὸς κύκνος, ἅ τε Κλεάνθους
Μοῦσα· μέλοι δ᾽ ἡμῖν ὁ γλυκύπικρος Ἔρως.

Poseídippos
Urciorului de vin
Picuri din roua mustoasă-a lui Bacchos, urciorule attic,
varsă și-al nostru ospăț s-aibă zeiescul botez!
Mută fii, lebădă Zenon! Cleánthes, adoarme-a ta Muză!
Eros, cel dulce-amărui, el doar ne steie în gând!

Il y a aussi le banquet des gens ordinaires et grossiers, opulents et avares :

(V.183) Ποσείδιππος
καὶ αὐτὸ κώμου καὶ καπηλίας μεστόν
Τέσσαρες οἱ πίνοντες· ἐρωμένη ἔρχεθ᾽ ἑκάστῳ·
ὀκτὼ γινομένοις Χῖον ἓν οὐχ ἱκανόν.
παιδάριον, βαδίσας πρὸς Ἀρίστιον, εἰπὲ τὸ πρῶτον
ἡμιδεὲς πέμψαι· χοῦς γὰρ ἅπεισι δύο
ἀσφαλέως, οἶμαι δ᾽ ὅτι καὶ πλέον. ἀλλὰ τρόχαζε·
ὥρας γὰρ πέμπτης πάντες ἀθροιζόμεθα.

Posseídipos
Alt poem despre târguieli și pregătire a banchetului
Patru venim la banchet și avem fiecare-o iubită,
iar pentru opt nu-i destul vasul de Chios cu vin.
Du-te, băiete, și zi-i lui Arístion să ne trimită
înc-o jumate și cred, pentru-nceput, că-i de-ajuns.
Fi-vor astfel două pinte, ba poate mai mult. Haide, du-te!

Chiar înainte de prânz, oaspeții toți vor veni.

Occasion pour les rencontres des amis ou des amoureux, pour les discussions philosophiques ou politiques, accompagnées de vin, de musique et de danse, le banquet, frivole et mondain, mais symbolique et incontournable dans la vie des Grecs anciens, est, lui aussi, comme par ailleurs l'amour, chassé de la vie du bon chrétien et remplacé par les rituels qui culminent avec la Cène, le dernier austère, solennel, dramatique « banquet » de Jésus et de ses disciples, perpétué dans liturgie jusqu'à la fin des temps.

Les divinités païennes

Enfin, la panoplie des divinités antiques accompagne les amoureux. C'est, bien sûr, le signe que Dieu n'est pas présent ou qu'il ferme ses yeux devant les jeunes ou les moins jeunes qui s'adonnent aux plaisirs charnels.

(V.286) Παῦλος Σιλεντιάριος

Φράζεό μοι, Κλεόφαντις, ὅση χάρις, ὁππότε δοιοὺς
λάβρον ἐπαιγίζων ἶσος Ἔρως κλονέει.
ποῖος ἄρης ἢ τάρβος ἀπείριτον ἠὲ τίς αἰδὼς
τούσδε διακρίνει πλέγματα βαλλομένους;
εἴη μοι μελέεσσι τὰ Λήμνιος ἥρμοσεν ἄκμων
δεσμὰ καὶ Ἡφαίστου πᾶσα δολοῤῥαφίη·
μοῦνον ἐγώ, χαρίεσσα, τεὸν δέμας ἀγκὰς ἑλίξας
θελγοίμην ἐπὶ σοῖς ἅψεσι βουλόμενος·
δὴ τότε καὶ ξεῖνός με καὶ ἐνδάπιος καὶ ὁδίτης,
πότνα, καὶ ἀρητήρ, χὴ παράκοιτις ἴδοι.

Paulus Silentiarius

Fără de seamăn e darul, Cleóphantis, când, dimpreună,
Eros pe îndrăgostiți îi năpustește-n tumult.
Ce fel de luptă, ce spaimă grozavă, ce sfântă rușine
pot să-i despartă pe cei care în brațe se strâng?
Mâinile-n lanțuri să-mi pui, ce-s în Lemnos călite, în forjă,
chiar de-al lui Héphaistos sârg și de al lui vicleșug,
și-mbrățișând trupul tău doar cu brațele mele, iubito,
eu, fermecat și sedus, coapsele tale poftesc.
Iar de mă vede oricine, străin, ori drumeț, ori de-al nostru,
preot, stăpână de-ar fi, soață chiar, nu-mi va păsa.

Une sacralité touche néanmoins les corps et les âmes. Zeus, Aphrodite, Éros, Sélène, Bacchos sont invoqués par les amoureux. Et, si cette « sacralité païenne » ne prouve rien concernant la croyance de celui qui l'invoque, car l'impiété aurait abouti à l'emprisonnement ou même à la mort, elle reste, cependant, une preuve de l'éducation classique de l'auteur, signe de sa position dans la hiérarchie sociale et économique de l'époque. Afficher sa *paideia*, en faisant appel à la sagesse et à la culture de l'antiquité, signifiait aussi demander son appartenance à un cercle d'intellectuels qui partageaient les mêmes idées et valeurs.

Si on se contente de lire ces poèmes en les faisant passer par le seul filtre de la tradition transmise d'une époque révolue, *l'Anthologie* avec ses épigrammes païennes de l'ère chrétienne apparaît comme un étrange produit culturel : une collection de poésies frivoles qui ne peuvent pas s'accommoder du rigorisme de la politique menée par les empereurs chrétiens ou de l'ascèse imposée par la morale religieuse, tout en étant, paradoxalement, un instrument raffiné dénotant l'ambition d'être reconnu au sein d'une classe sociale : celle de l'élite des hommes instruits.

À la lumière de l'histoire récente des pays qui ont vécu les années de la censure, étant donné aussi le comportement des byzantins, les maîtres absolus de l'*oikonomia*, du compromis, de l'expédient, de l'accord entre ce qu'il faut et ce qui est, l'interprétation manichéenne des épigrammes ou des leurs auteurs, en termes comme païen/chrétien, admis/interdit, n'est pas tout à fait relevante. Genre archaïque, pratiqué par des chrétiens comme Paulus Silentiarius, Agathias, Macedonios le Consul, tout aussi que par de non-chrétiens, l'épigramme érotique ne doit pas être considérée une narration de la réalité vécue, ni une description objective des sentiments et expériences. Elle est l'expression archétypale des émotions de l'homme, dans un monde qui réprime la sexualité et qui revêt le corps, en cachant la forme, pour dévoiler l'esprit. L'amour interdit reste, dans ces conditions, à l'époque et à la cour de Justinien, de ses prédécesseurs et de ses successeurs, un secret de Polichinelle, avant la lettre. Il revêt le péplos d'Aphrodite pour pouvoir s'incarner dans la parole, en tant qu'expression élevée, pudique, justifiée et légitime.

Mais au milieu de ce banquet de délices mondains, le christianisme ascétique demeure omniprésent dans la pensée des premiers siècles byzantins. On en veut pour preuve une épigramme d'Agathias,

le poète de l'amour, qui figure parmi les poèmes du premier livre de l'*Anthologie*.

(I.34) ἄσκοπον ἀγγελίαρχον, ἀσώματον εἴδεϊ μορφῆς,
ἆ μέγα τολμήεις κηρὸς ἀπεπλάσατο·
ἔμπης οὐκ ἀχάριστον, ἐπεὶ βροτὸς εἰκόνα λεύσσων
θυμὸν ἀπιθύνει κρέσσονι φαντασίῃ·
οὐκέτι δ᾽ ἀλλοπρόσαλλον ἔχει σέβας, ἀλλ᾽ ἐν ἑαυτῷ
τὸν τύπον ἐγγράψας ὡς παρεόντα τρέμει·
ὄμματα δ᾽ ὀτρύνουσι βαθὺν νόον οἶδε δὲ τέχνη
χρώμασι πορθμεῦσαι τὴν φρενὸς ἱκεσίην.

Câtă-ndrăzneală în ceară să-l plăsmui pe Îngerul Mare,
cel niciodată văzut, cel fără trup de-nceput!
Nu-i dar eres când un om muritor ce priveşte icoana
chip, mai înalt şi, mai bun vede în sufletul lui,
căci nu-i slăbeşte credinţa: pecetea înscrisă într-însul
îi dă fiori ca şi cum îngerul chiar s-a ivit.
Ochii deşteaptă-n adânc a ta minte, iar arta, ia seama,
ruga din cugetul tău o izvodeşte-n culori.

En paraphrasant, la profession de foi prononcée par Agathias traduit aussi bien l'amour sublimé que l'amour charnel :

Ochii deşteaptă-n adânc a ta minte, iar arta, ia seama,
***dorul** din cugetul tău îl izvodeşte-n culori.*

Dans une tonalité chrétienne majeure ou hellénique mineure, les vers d'Agathias sont les pages du même livre de l'amour. Les Grecs de l'empire l'éprouvent en tant qu'*Ἔρος*, dans une sorte de *κάτω βασιλεία*, peuplée des symboles du monde de leurs ancêtres et s'imaginent ce sentiment, se préparent pour le ressentir et ils espèrent l'expérimenter, en tant qu'*ἀγάπη*, dans une *ἄνω βασιλεία*, où ils arriveront une fois, tout proche de Dieu.

L'amour charnel est dans ces mondes comme les neiges d'antan. Il est vécu pleinement dans un espace qui n'est pas tout à fait réel, et qui n'est pas tout à fait imaginaire non plus, projeté en tant que tel sur les âmes des Grecs païens d'autrefois. Il rend possible la relation entre l'homme et la femme, entre le passé et le présent, entre le paganisme et la chrétienté, entre la loi et sa violation, entre la contrainte et la liberté, entre les Cieux et la Terre. Et les épigrammes palatines

traduisent cet univers d'une manière absolue, sans aucun reste, sous le péplos d'Aphrodite.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 477-494
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.477

THE *PREFACES* OF METROPOLITAN VENIAMIN COSTACHI – ROLE AND SIGNIFICANCE IN THE AGE OF "NATIONAL REGENERATION" AND "EUROPEAN SENTIMENT"

Daniel NIȚĂ-DANIELESCU*
(Faculty of Orthodox Theology,
"Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi)

Keywords: *Metropolitan Veniamin Costachi, homeland, prefaces, regeneration.*

Abstract: *A special role in the work of Metropolitan Veniamin Costachi is played by the prefaces to works translated and printed by him, or published with his blessing and through his care. Their importance, primarily pastoral and cultural, also stems from the need to identify and recommend the most appropriate solutions to meet the challenges of his age, designated as one of "national regeneration" and "European sentiment". Thus, responses and recommendations can be made to remove the causes of the deplorable state of affairs that legitimized, nourished and enabled the regeneration effort, such as political and social instability, the corruption of morals and the "non-development of culture".*

Cuvinte-cheie: *Mitropolitul Veniamin Costachi, patrie, prefețe, regenerare.*

Rezumat: **Prefețele *Mitropolitului Veniamin Costachi – rolul și importanța lor în epoca „regenerării naționale" și a „sentimentului european"***. *Un rol aparte în opera Mitropolitului Veniamin Costachi îl au prefețele lucrărilor traduse și imprimate de dânsul, sau apărute cu binecuvântarea și prin purtarea lui de grijă. Importanța acestora, în primul rând pastorală și culturală, reiese și din necesitatea identificării și recomandării soluțiilor celor mai potrivite pentru întâmpinarea provocărilor epocii, desemnată drept una a „regenerării naționale" și a „sentimentului european". Astfel, pot fi evidențiate răspunsuri și recomandări pentru înlăturarea cauzelor generatoare a stării deplorabile ce legitima, alimenta și capacita efortul de regenerare, precum instabilitatea politică și socială, coruperea moravurilor și „nedezvoltarea culturii".*

* danieldanielescu10@gmail.com

1. *"The guardian saint of Moldavia"*

Remembering events he had witnessed, Edgar Quinet wrote with reference to Veniamin Costachi, Metropolitan of Moldavia and Suceava (ministering as a high priest between 1803-1842, with two interruptions: 1808-1812 and 1821-1823): "oh, sublime and grandiose spectacle! A soul of angelic chastity; a beautiful and majestic elderly man as I've never seen in my entire life. When Metropolitan Veniamin, in the splendor of his oriental Church, appeared in his golden vestments, with his snow-white wavy locks reaching down to his shoulders, the people saw in him the guardian saint of Moldova"[1]. Such appreciations are due not only to the impressive and moving, splendid and hieratic way in which he was celebrating the liturgy; he will be gratefully remembered as a saintly figure by the generations to come, especially due to his exemplary service to the community, in all high priestly duties that he fulfilled with skill and devotion[2].

---

[1] „Le peuple le prenait pour Saint patron de la Moldavie" (Edgar Quinet, *Les Roumains* in *Oeuvres complètes*, VII, cinquième édition, Hachette, Paris, 1857, 116). Edgar Quinet was Gheorghe Asachi's son-in-law, Asachi being one of Metropolitan Veniamin's many scholarship-beneficiaries and close collaborator in the decades of his ministery as a high priest in Iași - E. Lovinescu, *Gh. Asachi. Viața și opera sa*, final edition, Casa Școalelor Press, Bucharest, 1927, *passim*; Gheorghe Ungureanu, *Figuri de arhiviști români. Gheorghe Asachi 1788-1869*, Bucharest, 1969, 3-28; George Sorescu, *Gh. Asachi*, Minerva Press, Bucharest, 1970; Vasile Lovinescu, "*O nouă fațetă a lui Gh. Asachi*", in *Incantația sângelui*, second edition, edited by Alexandrina Lovinescu and Petru Bejan, preface and notes by Petru Bejan, European Institute, Iași, 1999, 97-107; Petronel Zahariuc, *Începutul domniei lui Ioniță Sandu Sturza. Un fragment din istoria anului 1822*, in *In honorem Mircea Ciubotaru*, edited by Lucian-Valeriu Lefter, Mihai-Bogdan Atanasiu, "Alexandru Ioan Cuza" University Press, Iași, 2015, 504-506; Angela Jianu, *Ermiona Asachi-Quinet și „republica inteligențelor"*, in Violeta Barbu, Maria-Magdalena Székely, Kinga S. Tüdös, Angela Jianu, *Grădina rozelor. Femei din Moldova, Țara Românească și Transilvania (Sec. XVII-XIX)*, Romanian Academy Press, Bucharest, 2015, 339-348; *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Academy Press, Bucharest, 1979, 55-60 - *voce* by Algeria Simota.

[2] The "classic" portrait of the Metropolitan is drawn by N. Iorga at the beginning of the 20th century: "If you had asked someone, 60-70 years ago, in the city of Iași during the rule of Voivode Mihail Sturdza, a city where, together with many whack-pots and scatter-brains, lived many people of a beautiful temperament and zeal to do good, many well-mannered elderly and young person ready to make many sacrifices, if you had asked the old-fashioned boyar, as well as the student in Paris, the faithful Christian as well as the Jew, 'who is the best man in Moldova,' they would have answered as one: Father Veniamin. If you had questioned the same people, 'who

In the second half of the century, trying to offer as synthetic a view as possible on the personality of the former Metropolitan of Iaşi, Constantin Erbiceanu, a reputed scholar and member of the Romanian Academy, maintained that "the history of Moldavia, particularly of 1803-1840, is summarized by or identifies with the figure of Metropolitan Veniamin; there is no political and charitable act where you would not find him leading"[3]; in time, he is joined by other numerous writers who shed light on the features of the Romanian priest, ennobled by numerous virtues he cultivated steadfastly and diligently: "founder of holy places of worship", "enlightened patriot," with a rich social-pastoral activity, promoter of culture, "founder and mentor of national schools"[4].

As for how he understood his mission of service, the Metropolitan himself confessed in his *Testament* that "during my entire life (...) God's infinite mercy (...) planted a spark of His holy grace, awakening His rightful judgement and self-consciousness; for this I have never

---

is the most hard-working person in the Country, who lets not a second go by without employing it for the benefit of others', you would have been shown, in the meagre little house belonging to the Old Metropolitan Church, an elderly monk of almost 80 years, who kept his vigils in the night to acquire and spread the teachings of the Scriptures, which seemed to him to be the safest guide on the hard roads of life. If you had wanted to know who is the poorest, the most needy, the most steeped in debt among those who do good, some of which is seen and plenty of which remains unknown, they would have whispered the same venerated name of the octogenarian Metropolitan. Amongst such diverse and divided people in terms of how their judgement, there was agreement in this one single matter. Because he held a different opinion – or maybe precisely because he shared everyone's opinion – the smart, but selfish and greedy Voivode chased the archbishop of Moldavia from his throne and on a harsh winter day in January 1842, the townspeople saw the oh so old Metropolitan taking to the mountains where, at Slatina, in Alexandru Lăpuşneanu's ancient Monastery, a simple room awaited him, where his soul could go peacefully to the place of eternal dwelling, where he'd been longing to go for a long time" (N. Iorga, *Viaţa şi faptele Mitropolitului Moldovei Veniamin Costachi (1768-1846)*, Minerva Press, Bucharest, 1904, 5-6).

[3] Constantin Erbiceanu, *Despre viaţa şi activitatea Mitropolitului Veniamin Costache ca mitropolit al Moldovei*, Imprimeria Statului, Bucharest, 1886, 22.

[4] *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, 221-222 (*voce* compiled by Constantin Teodorovici); Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. III, 3rd edition, Trinitas Press, Iaşi, 2008, 9-24; Nicolae Chifăr, *Biserica Ortodoxă Română de la începuturi până astăzi*, by Viorel Ioniţă (coordinator), *Istorie Bisericească Universală*, vol. II/2, *De la 1054 până în prezent*, Bucharest, 2021, 515-516.

ceased to trudge on the paths of salvation, therefore I've been reading the *Divine Scriptures*, the teachings of the Holy Fathers, teachers of the Orthodox Church and, in agreement with their spirit, I've used all my powers to improve and adorn the holy churches, both from the perspective of ordinances and of the books necessary for the sacred service, and from the perspective of its celebrants. (...) I've also busied myself with the translation of God's books and words, according to the measure of the understanding that God has given me and of the little knowledge I have gained, fearful of the punishment of the cunning servant who buried the entrusted talant. From among the translations, I printed some at my own expense and shared them as gifts, for the easier spreading of the light"[5].

Elsewhere, in the *Foreword* or *Preface* to a paper meant "for the use of the Romanian youth", he expresses his belief that "once books and the sciences in the native tongue increase, if not I, at least my descendants will be worthy of a learned and pious clergy and they will gain a flock enlightened in the knowledge of Christian teachings"[6].

The forms of address and how pastoral responsibility is assumed might baffle modern readers. For this reason, we must remind them that in the former Romanian principalities, in the first half of the nineteenth century, an archbishop's service, and especially the Metropolitan's, was carried out with high regard to traditional practices, and it was one of great scope, responsibility and authority. Mihail Kogalniceanu, a contemporary of Veniamin Costachi, when he writes about

---

[5] *Testamentul Mitropolitului Veniamin* in Constantin Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei şi Sucevei şi a Catedralei mitropolitane din Iaşi*, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucharest, 1888, LIV, 59.

[6] *Înainte-cuvântare* la *Istoria Scripturii Vechiului Testament*, translated and printed by Metropolitan Veniamin, Iaşi, 1824; *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, tome III *1809-1830*, by Ioan Bianu, Nerva Hodoş and Dan Simonescu ediţiunea Academiei Române, Bucharest, 1912-1936, no. 1211, 438-442; Ilie Gheorghiţă, *Un veac de la moartea Mitropolitului Veniamin Costachi*, Sfânta Mănăstire Neamţu, 1946, 169-171. The Metropolitan writes that this purpose "kept me sleepless and restless in translating the Holy Books" and wants to show that in translating and printing this book he "was more diligent (...), because this book contains it all – both laws and morals". He ends with a prayer: "may the Gift of the Holy Ghost give rise to the holy thought and useful knowledge in your soul and strengthen you to complete all, following His good will, through which thou shall be worthy of both beatitudes, and to the country honour, and praise from relatives, and from God gifts and mercy, Amen. Your humble God-praying Veniamin, Metropolitan of Moldavia 1824 (*ibidem*, 172-173).

Metropolitan Iacov Stamati, insists on showing that "then, especially during the Phanariot regime, the Metropolitans alone had the courage, might and right to speak on behalf of Moldavia. The boyars listened to him (the Metropolitan – *our note*) as if he were the Head of the State. Since the ruler was a foreigner, the Sultan addressed to him the relevant firman to Moldavians; during all foreign occupations, it was the Metropolitan Church that army leaders headed for; it was there that boyars gathered; it was there that the multitudes went during hardships. The Metropolitan Church was, then, not only the centre of religious life, but also of State affairs."[7] According to custom, the Metropolitan presided over the Divan, tended to the educational system and the cultural and spiritual life of parishioners, the Ruler and dignitaries had him as advisor and collaborator, and the congregation, from all walks of life, were used to thinking of him as Father of them all and the highest moral instance, to whom they would resort and from whom they received guidance and admonishment, absolution and blessing[8]. Being used to this manner of shepherding and to this understanding of an archbishop's service and dignity, Veniamin demonstrates steadfastness and a unified vision of the place and role of the Church in the community, as well as an understanding full of spiritual realism, flexible in some circumstances, but firm and faithful to the everlasting Orthodox values[9]. This is quite clear and convincing in the numerous *prefaces* that accompany the works printed under his care, with his blessing or at his expense, in the printing workshops of the Metropolitanate from Neamţ Monastery and from Iaşi.

---

[7] M. Kogălniceanu, *Biografia Mitropolitului Iacov*, *Ateneul Român*, II, Iaşi, 1861, 85.

[8] Al. Zub, *Cu privire la unele frământări din Moldova, în anul 1819. Un episod din viaţa Mitropolitului Veniamin Costachi*, *MMS*, XLV/3-4, 1969, 195-216; Vasile Vasilache, *Mitropolitul Veniamin Costachi, 1768-1846*, Neamţ Monastery, 1941, 101-102.

[9] See the special issue of *BOR*, LXIV/10-12, 1946, 481-600 (with studies on the life and work of Mitropolitan Veniamin collected by Patriarch Nicodim, I.D. Ştefănescu, N. Iorga, Vasile Vasilache, Mihail Bulacu, Constantin Turcu, Gheorghe I. Moisescu, T.G. Bulat, Th. Fecioru şi Teodor N. Manolache); *MMS*, XLIII/1-2, 1967, 7-174 (studies by Irineu Crăciunaş, Gh. Vlad, Ilie Gheorghiţă, N. C. Enescu, Nestor Vornicescu, Mircea Sfichi, Epifanie Norocel, Ioan Ivan, Eustohia Ciucanu, I. Zugrav, Mitrofan Băltuţă, I. Serafinceanu, V. Caramzin-Cacovschi, Ionela Manolescu, Partenie Apetrei, Const. A. Stoide, Scarlat Porcescu); Milan Şesan, *Teologia Ortodoxă în sec. al XIX-lea*, *MMS*, XLVI/1-2, 1970, 13-16.

2. *"National regeneration" and "European sentiment"*

The age in which Metropolitan Veniamin Costachi lived was sometimes called the "renaissance and the European sentiment", and its characteristics can be detected in the writings and initiatives of clergy and lay men among his contemporaries or those coming after him[10]. Thus, when they reflected on the topic of the *meaning of Romanian history* and the "unending transformation", the concept most often highlighted was that of "decay, growth and descent". Among the causes generating the deplorable condition, which legitimized, fed and enabled the regenerative effort, internal circumstances such as political and social instability, moral corruption and "non-development of culture" were identified and described[11]. Especially in what concerns

---

[10] Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice româneşti (1363-1878)*, Jon Dumitru Verlag, München, 1987, 69. See also Gheorghe Platon, *Geneza revoluţiei române de la 1848*, Junimea, Iaşi, 1980; idem, *Românii în veacul construcţiei naţionale. Naţiune, frământări, mişcări sociale şi politice, program naţional*, Editura Enciclopedică, Bucharest, 2005; Bogdan Murgescu, *Țările Române între Imperiul Otoman şi Europa Creştină*, Polirom, Iaşi, 2012, *passim*.

[11] *Ibidem*, 51-55; some of the *external* causes of decadence are the infelicitous *geographical position* (the Romanian Principalities are "in the way of all evil", in the area of interest and competition of the great neighboring Empires), the unfavourable *political circumstances*, more and more numerous and dangerous (in the context of "the oriental problem", the state of crisis and generalized conflict in international relations in the competition to inherit the "sick man of Europe", as the Ottoman Empire was often called, as well as the presence of unfitting *alien elements* - this latter topic being seldom discussed in the 19th century and sometimes used for "demagogic purposes" (*ibidem*, 47-50; see also idem, *Mémoires et projets des reformes dans les Principautés roumaines (1769-1830)*, vol. I, Association internationale d'Études du Sud-Est Européen, Bucharest, 1970, *passim*; Andrei Oţetea, *Contribuţii la chestiunea orientală*, in *Scrieri istorice alese*, Dacia, Cluj-Napoca, 1980, 69-185; Leonid Boicu, *Geneza chestiunii române ca problemă internaţională*, Junimea Press, Iaşi, 1975, 12-14; idem, *Principatele române în raporturile politice internaţionale (secolul al XVIII-lea)*, Junimea, Iaşi, 1986, 148-296 and *passim* (and idem, *Principatele Române în raporturile politice internaţionale, 1792-1821*, edited by Victor Spinei, European Institute, 2001); Veniamin Ciobanu, *La graniţa a trei imperii*, Junimea, Iaşi, 1985; idem, *Statutul juridic al Principatelor române în viziune europeană (sec. al XVIII-lea)*, "Alexandru Ioan Cuza" Press, Iaşi, 1999, 203-288; Harald Heppner, *Austria şi Principatele dunărene (1774-1812). O contribuţie la politica Sud-Est Europeană a Habsburgilor*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, *passim*; Gh. Cliveti, *Concertul european, un experiment în relaţiile internaţionale din secolul XIX*, Editura Enciclopedică, Bucharest, 2006, 109-264; Cristian Ploscaru, *Ori-*

the latter two categories, the edifying words, the fervent efforts and the leading example of the Metropolitan of Iaşi are felt at the time as a guiding, diligent and benefactory presence. He himself is sometimes keen on showing how he understands the duty of his service in the real circumstances of the time: "for as the teaching of the faith decreases, too easily faith has also decreased, and as faith decreased, maturally the signs of faith decreased as well"[12]. The effects of this state of things are seen in "many parts of Europe", but the author believes that "the movement astray that they also cause to Orthodox believers is not little, as they lead men to consider themselves learned philosophers, who will not allow themselves to be guided by the harness of faith, and they are foolish enough to invent their own laws and justice, slandering the truth of wisdom, which is the fear of God, as madness, and receive as wisdom the madness of this world"[13]. Veniamin is aware of the necessity and value of his efforts and he refers to "some of the men of the political herd" who think of the archbishop's service as "delight", as one who "gives a report of the people to God"; about the commoners he says that "they won't see anything, not only with their mind", but also "with their eyes they see only what they wish to see". Comparing himself to them, Veniamin writes: "however, I will not shy away from this, and no wise man shall oppose me, nor self-spoken will they find me, saying that some observations as the above caused me great sadness and concern". This is why he shows that he has always "advised, rebuked, berated, sincerely mourning the carelessness in the Christian upbringing of the youth."[14] And he "strove through encouragement, and at my own expense I translated and printed books of all kinds with advisory teachings towards the true knowledge, of much spiritual benefit"[15]. Especially his urges to read, addressed to his "beloved patriots",

---

ginile „partidei naţionale" din Principatele Române, vol. I, *Sub semnul „politicii boiereşti" (1774-1828)*, "Alexandru Ioan Cuza" Press Iaşi, 2013, *passim*.

[12] *Înainte-cuvântarea/ Foreword* to *Istoria Scripturii Vechiului Testament*, in *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, tome III, *1809-1830*, 440; Ilie Gheorghiţă, *op. cit.*, 168.

[13] *Ibidem*, 441.

[14] *Ibidem*.

[15] The Metropolitan speaks harshly of parents who do not attend to their children's instruction: "truly murderers of their sons can those parents deem themselves, who don't take the pains to give their sons any learning, and even worse than those, as St John Chrysostom said, 'murderers of sons only separate the body from the soul, and those who do not teach their sons separate the body from the soul and

so that "your will be according to the Law of God", and "day and night thou shalt think according to His Law and be just like a tree planted by water springs, which brings the fruit of good deeds at all times." Just as useful and fitting is his advice to "found in your sons' hearts this true and spiritually beneficial wisdom", for "without it all other sciences and philosophy are proven insanity" (and he insists that they "feed this to the tender mind" of the youth, "for them to ground themselves into its teachings, for it to to be their foundation, on which any other science could stand, unquivering and well-approved"[16]).

We should also mention here the remark concerning the place Veniamin's works occupy among the great movements of ideas of his age: he who often signed as "humble Veniamin", he who showed, again in the *preface* of a book, that "I, once desiring this (hermit - *our note*) life, (...) led the most lonely life and as is my belief, the life which is more loving of God"[17], he, the accomplished monk, great lover of the hesichast life, was the "first to break the narrow walls of monastic thinking and to breathe the fresh air of the wide expanses open before him." 'Father Veniamin' became a patriot and remained so till the end of his life"[18].

3. The Metropolitan's Prefaces: Their Role and Importance

The remarkable and rich editorial activity he encouraged, supervised and sustained in the Metropolitanate's two printing presses (one in Iaşi and one in Neamţ Monastery, where he printed 17 theolo-

---

the soul from God; woe to you, parents, in this world! Still, wow, in the world to come!'" (*ibidem*).

[16] It is remarkable that sometimes the Metropolitan presents his own effort to the readers as "testimony of my wish (...) for the use and learning of our Romanian people" (*Prefața-Pastorală* la *Iubitorul de înțelepciune*, Iaşi, 1831, to Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 173).

[17] *Foreword (to my beloved readers)* (*Cătră iubiţii miei cetitori*) to Evghenie Vulgaris' Book, *Îndeletnicire iubitoare de Dumnezeu* (*Adoleshia filotheos*), translated by the Metropolitan when he first stepped down from office (1808-1812) and printed in Iaşi in 1815 (tome I); *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, tome IV *Adăogiri şi îndreptări*, by Ioan Bianu, Nerva Hodoş and Dan Simonescu, edited by the Romanian Academy, Bucharest, 1944, no. 867, 299; Ilie Gheorghiţă, *op. cit.*, 140.

[18] N. Iorga, *op. cit.*, 10.

gical books and supervised the printing of 23 other books) is first of all related to his pastoral care[19], and this results from the information recorded in many, if not all the *prefaces* he wrote. They are addressed to the readers (and through them, to the listeners), all seen by the hierarch as his "spiritual brethren" under his pastoral supervision. He always relates to them with the awareness of his fatherly responsibility and duty, often reasserting this for his listeners.

Also, another significance of the "predoslovia" or "the word to the reader" has been highlighted, in connection to what had been written before the time when he lived: "it is the first creation of Romanian prose of a normative, didactic, educational, national-patriotic character"; added to this is the idea that "predoslovia" is the first form of appreciation of the book, a recommendation and dissemination in the reader's world – we could say a primitive, elementary form of literary criticism"[20].

A more careful study of the numerous prefaces written by Metropolitan Veniamin highlights, first of all, the importance of the pastoral role he intended them to have (which is why when they are referred to, later, they are sometimes called pastoral-prefaces). Also, one can note how the internal factors mentioned above as responsible for the decadence of the times are noticeable in their contents, each factor finding in prefaces its own necessary remedy and appropriate recommendations. The study of the Metropolitan's texts, which he endowed with a fatherly and institutional authority recognized and respected at the time, can highlight the Romanian hierarch's view on how to lead the Church at the dawn of modernity; let us not forget that he is remembered by posterity as an "icon of the enlightened and country-

---

[19] For the printed works, see *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, tomes II, *1716-1808* (edited by Ioan Bianu and Nerva Hodoş), III, *1809-1830* (edited by Ioan Bianu, Nerva Hodoş and Dan Simonescu) and IV, *Adăogiri şi îndreptări* (edited by Ioan Bianu, Nerva Hodoş and Dan Simonescu), Romanian Academy, Bucharest, 1910, 1912-1936 and 1944; *Bibliografia Chronologică Română sau Catalogu generalu de cărţile române imprimate, de la adoptare Imprimeriei 1550-1873*, 2nd edition, collected and edited by Dimitrie Iarcu, Imprimeria Statului, Bucharest, 1873; Gheorghe Adamescu, *Istoria Seminarului "Veniamin" din Iaşi (1803-1903)*, Bucharest, 1904, 21-40; Mircea Păcurariu, *Dicţionarul Teologilor Români*, 2nd edition, revised and completed, Editura Enciclopedică, Bucharest, 2002, 131-133.

[20] Dan Simonescu, "*Predoslovia" în cărţile româneşti vechi*, *Biblioteca*, 4, 1978, 38-41; *Predoslovii*, Anthology, Foreword by Tudor Nedelcea, Scrisul Românesc, Craiova, 1994, 6.

loving man", "Archbishop of the Homeland", "founder of the Romanian language"[21], founder of modern education and a cultural promoter who, towards the end of his life, confessed that "I did all that I could, in counsel and deed, to increase the spiritual and material blossoming of the Holy church and of our Homeland"[22].

3.1. Social and political instability

The topic, recurrent in the writings of his time, seems to reiterate, if not literally, at least for sure as a present state of mind, the old and painful observation of the chronicler: "it's not man that drives time, but man, poor him, is under the force of time"[23]. In several of the Metropolitan' texts, the failure of initiatives that wished to be salutary at the time is blamed on the weakness of men who "often serve power more than justice"[24]. Veniamin writes about this failure in his *preface* to Evghenie Vulgaris *Buna murire* (*Good Death*, *n. tr.*) (1844/1845), following the Pauline letter: "I have often found myself in temptations, in much weariness, in persecutions and slanders by enemies, (...) in perils by foreigners, in need by lying brethren, in distress, in vigils, in fastings, in invasions, in care for the Church, in care for the people of the Church, in care for commoners, in care for myself; for who is helpless and I am not, and who is offended and I burn not?"[25].

However, in the midst of heated debates, of tensions generated by inflamed polemics or corrosive pamphlets, of scheming and reprehensible duplicity (when everything seemed close at hand and allowed when it was desired to compromise and annihilate opponents), Metropolitan Veniamin's plea to understanding and unity stands out. A father of all, called upon to be a man of steadfastness and balance, as

---

[21] N. Iorga, *op. cit.*, 68; Constantin N. Tomescu, *Mitropolitul Grigore IV al Ungrovlahiei*, Tipografia Eparhială Cartea Românească, Chişinău, 1927, 103.

[22] Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, 61.

[23] Miron Costin, *De neamul moldovenilor, din ce ţară au ieşit strămoşii lor*, in *Opere*, vol. II, critical edition by P. P. Panaitescu, Editura pentru Literatură, Bucharest, 1965, 16.

[24]Teodor Codrescu, *Uricariu, cuprinzător de hrisoave, anaforale, tratate şi alte acte de-ale Moldo-Vlahiei*, part IV, Tipografia Buciumului Român, Iaşi, 1857, 354; Vasile Vasilache, *op. cit.*, 126.

[25] *Buna murire* by Evghenie Vulgaris, translated by Metropolitan Veniamin when he withdrew to Slatina Monastery, and printed in Iaşi in 1845 (*Preface*, written in 1844, in Ilie Gheorghiţă, *op. cit.*, 216-225).

well as a promoter of the common cause ("when some sided with one, others with another and few, very few with the Country"[26]), he urges, like the Psalmist, to "unity and love among brothers", considered as "the most useful thing in this life and in the afterlife". He keeps in mind that "brothers are those of a faith and of a Country, not only by the same parents, and their mother is the Country". And the "Eparchy" is "undoubtedly happy" when "all those who inhabit it think of themselves as brothers and are bonded by unity and love", not when they "have dis-unity and persecutions with each other", and the Country suffers. The call is: "let's set aside, my dear ones, all enmity and persecution in these critical days, when we need to be united and think of the common good of our Country, and to embrace the honest, straightforward love, leave personal interest and embrace the common good, for it leads to the personal good, as it is impossible to accomplish anything good otherwise"[27]. These principles, as well as the fruit of his cultural endeavors, determine Iancu Nicola to dedicate to Veniamin, "God's chosen Archbishop", known for the "patriotic feeling" as a "patriot Archbishop" and a "model of patriotism (...) in our country", his *Patriotism Coursebook* printed in Iaşi in 1829, at the Metropolitan Press, with "the blessing and at the expense" of Metropolitan Veniamin[28]. We can also add here that the justifications for various kinds of divisions and schemings were often accepted as due to overwhelming external pressure. Of course, the archbishop was also against the Turks. However, no one can argue that he, with a long and proven record of pastoral qualities and devotion to the community, and who had suffered so much because of those who believed that they were under the Russian protection, would fit Nicoale Iorga's description that "back then, one who didn't love the Turks had to love the pravoslavnic Russians, for no one dared believe that we could exist independently, without any master"[29].

---

[26] Andrei Vizanti, *Veniamin Costaki, Mitropolit Moldovei şi Sucevei. Epoca, viaţa şi operele sale (1768-1846)*, Iaşi, Buciumul român, 1881, 19.

[27] Text in Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, DXLVI, 474-475 (speech held either before the Greek uprising of 1821 or, in all likelihood, in 1831, before the works of the Community Gathering, whose President he was).

[28] *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, tome III *1809-1830*, 631.

[29] N. Iorga, *op. cit.*, 62.

3.2. Corruption of morals and "non-development of culture"

This topic is present in several prefaces. It is developed in very different contexts, and after giving an overview of the situation, he always establishes its causes and proposes solutions. For decades, he invested much energy in this mission that he took upon himself, and which he believes falls under a priest's service to the community. In the "Foreword to the reader" that prefaces "Oglinda celui dinauntru/ Mirror of the inner man", printed at his expense in 1833 at Neamț Monastery, the Metropolitan writes about the importance of learning, which is not given to man at birth but it is his duty to cultivate[30]: "man is not born as someone who knows, like the spider, to knit webs and nets (...)", but by learning and striving he completes this natural knowledge (...) forming such thin fabrics that to the ignorant, it seems hard to believe that they are woven by human hands"[31] (elsewhere he also argues that "a minstrel is not born singing harmoniously, like the nightingale; yet learning and practice helped him" to become "more skilled than all those birds"[32]). Similarly, the archbishop continues, "man can transform himself, can feel what he is and know his duties, how he ought to be, can know the condition in which he is and choose the one in which he ought to remain forever; (...) in short, one can turn from a man of the flesh into a spiritual man and from a sinner he can set himself right"[33]. Therefore, freedom and the cultivation of one's vocation (together with good judgment and responsibility) are divine gifts, and as "learning raises and glorifies man, so does lack of learning

[30] Text by Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 180. He also shows that "man can take heed of his inner bodily impulses and use them for his soul, because all human impulses give an understanding of some future thought"; thus, man builds a house so that he has a shelter in meagre, harmful days, sets and decorates it so that he can live in it in good health for many a year; he makes a wagon so he can travel from here to there faster and without effort, and takes a book to read so he can gather in it his own thoughts; and any human idea explains a future thought of useful deed".

[31] *Foreword* to *Istoria Scripturii Vechiului Testament*, in Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 160-161; Andrei Vizanti, *op. cit.*, 124. See also Nicolae Isar, *Trăsături iluministe în gândirea şi activitatea lui Veniamin Costache* in the volume *Din istoria gândirii social-politice româneşti (sec. XVII-XIX). Studii*, Editura Universitară, Bucharest, 2013, 150-151.

[32] *Ibidem,* 161.

[33] *Foreword* to *Oglinda omului celui din lăuntru*, in Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 180.

demean and destroy man more than animals"[34]. On the one hand, learning helps man become, in his community, "a good painter, a good astronomer, a good physicist, - through learning he sees, understands and learns it all"[35]. On the other hand, addressing the ruler of the country and "all who love Christ, the church and politics, the great and the small"[36], Veniamin writes that learning shapes a moral man, for "men's behaviors are adorned and the soul comes closer to perfection". This occurs according to the natural moral law, because "God, rich in mercy, out of the abundance of His mercies, planted the divine seed in each man's heart, so that he could know what is good and what is bad, and gave him understanding and natural curiosity, to understand everything rightly and discern the truth, and to use curiosity to search every useful thing and stick to it (...); and all human inquiry has an insight into a future thought and a useful deed". As for discernment and responsibility, Veniamin writes that "similarly, man can learn from another's distress and suffering (...) to awaken and feel the weight of his sins" and "fearing what is to come, God's rightful judgment and the sinners' never-ending torment, he rushes to repent, whole-heartedly hating sins and all harming passions". Then, through a clean confession and true repentance (...) man can, with God's help, transform himself and make himself again as a new man (...)[37]". He considers this situation to be intrinsicly human and mentions that the work that he translated is addressed to all men. This is why he writes that "this little book", "which is laid before your love like a spiritual feast (...) contains no other secret monastic asceticism but real repentance; the estrangement of a sinner who, through many sins, distanced himself from God, and his return, with true repentance, to God, and God's unspoken mercy, Who after receiving the sinner to repentance not only forgives him, but also dwells within him and eventually makes him heir to His Kingdom"[38]. In fact, this is the spiritual remedy of all times which, by

---

[34] *Foreword* to *Istoria Scripturii Vechiului Testament*, in *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, tome III, *1809-1830*, 441; here he also shows that "if man is gifted by God with a talent (...) yet if he doesn't use it to acquire any kind of knowledge or skill, he can't be deemed worthy of other name but that of a sly, lazy servant".

[35] *Ibidem*; Andrei Vizanti, *op. cit.*, 124.

[36] *Foreword* to *Oglinda omului celui din lăuntru*, in Ilie Gheorghiţă, *op. cit.*, 180.

[37] *Ibidem*, 180-181.

[38] *Ibidem*, 181.

its constant actualization, can help contemporaries overcome the deplorable condition of society, caused by corruption and moral degradation.

For those who wish to understand and use the benefits of studying and grow spiritually, sometimes some practical advice is offered: amongst others, in the *Preface* to *Lives of Saints Commemorated in the Month of September*, printed at Neamţ Monastery in 1807, Metropolitan Veniamin advises that "the money you spend on playing cards, on feasts and other useless expenses and which ruin your soul (...), use it to pay for these books and you shall have payment from God and praise, as you haven't spent it badly; the time spent playing Pantarolii and Lot and other vanities, use it to do good and read the Holy Fathers' books and you will be rid of those empty vain words you speak while playing (...). For what use is to a man that he builds with one hand, if he destroys with the other?"[39]. In another *Preface* he introduces his readers to the ascetic exercise of reading: "he who wants to gain benefit from his reading must follow this rule, meaning after he reads in silence and attentively (...), he should close the book and ask himself what he has read; and while repeating all of this in his mind, he should proceed, as far as he thinks he is able to digest in his mind, and in this way he has a real benefit, for as everything settles neatly in his head, he can impart to others his knowledge anytime, and then his mind also starts to function well, storing in good condition all he has heard or read"[40]. Elsewhere, in the preface to an opuscule "printed with his blessing and at his expense," he writes: "this little book that you are holding, beloved reader, you couldn't name it anything else but spiritual food and spiritual delight (...) as it is compiled from all that the Holy Scripture has as most sacred"[41].

In the teachings addressed to his spiritual sons, father Veniamin highlights how important it is for the faithful to cultivate virtues, for "true glory, true greatness only in virtue lies" and "not only one's

---

[39] *Pastoral - preface* to *Viețile Sfinților pe luna septembrie (Lives of Saints Commemorated in the Month of September)*, in *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, tome II, *1716-1808*, edited by Ioan Bianu and Nerva Hodoş, Romanian Academy, Bucharest, 1910, no. 731, 519; Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 115.

[40] *Foreword* to *Istoria Scripturii Vechiului Testament*, in *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, tome III, *1809-1830*, 441; Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 168.

[40] *Ibidem*; Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 172.

[41] *Preface* to *Învățături hristianești folositoare de suflet*, Tipografia Sfintei Mitropolii, Iaşi, 1823, in Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 159.

name or dress make one a Christian", but "also his faith and the good deeds that follow it". Virtue is what gives life value and meaning, and the important thing is "not how many years, but in which manner we live", and "the language of wisdom convinces us that genuine living does not consist in a long life but in a virtuous life, useful to mankind, even if only for one day, which is: when we die to sin and are reborn to God, working to renew our life, cleansing ourselves (...) and striving saintly under the fear of God (...)"[42]. Added to this is the idea that one should "learn that greatness, wealth and real glory lie not in outside pomp, in shiny thrones and the number of material treasures, which succumb to rust, worms and thieves, and which don't last after one's death, nor do they join us in our tomb; but they lie in sharing them through good deeds extended to our speaking brothers, and even to the cocreations of our world, sharing and giving to the poor according to the size and number of the talants that God has bestowed upon us and of which we are going to give an account, so that our justice would stand before us unto the ages of ages"; also, it lies in that "we (...) should heal the heartbroken, preach forgiveness to slaves and eyesight to the blind, to call God's bountiful year, to comfort those who weep, giving them glory instead of ashes, and the ointment of joy instead of sadness, to make it possible that our nation be called the people of justice and that what God has planted should grow towards His glory". Veniamin concludes that "only such a life, which results in such purposes, can be called life"; otherwise, "our body, in which lie hidden the burning coal of passions, can only be a prison to the human being where, in the darkness, lie the divine gifts"[43] and then "we wouldn't be a limb set in its right place in the body of society, but we'd be 'the abomination of desolation stand[ing] in a holy place'"[44]. From here

[42] *Preface* to *Buna murire*, Iaşi, 1845, in Ilie Gheorghiţă, *op. cit.*, 221.

[43] Metropolitan Veniamin, following the "words" of St. John Chrysostom, writes that then "the crown of conceit that we wear to persecute other nations would not adorn, but bind our head; the throne raised on the steps of ruins wouldn't lift, but demean us; the sceptre that doesn't advise, but crushes nations like a potter's vessels, would not bring us glory and power, but shame to the people and defamation to nations" (*ibidem,* 222).

[44] *Ibidem*, 221-222. Elsewhere the Metropolitan asks the readers to: "also pray for me, as one who values more the common good than my own life-sustaining breath. For all the body and spiritual powers in harmony like strings have I stretched, which, whenever the community's fingers touch them, are ready to make the sound

derives the capital role that virtue has in man's life. As far as the effort to cultivate virtues is concerned, Metropolitan Veniamin believes that "nothing is more powerful, brighter and more useful under the sun, and at the same time easier to attain, than the goods of virtue". He insists on showing that through virtue "and through faith, not [through] arms and worldly power, all saints (...) have overcome the terrible kingdoms of darkness and the world, wrought justice in the midst of the injustice of tyranny, closed the mouths of lions, set on the redeeming teachings, put out the power of the tartar fire of heresies against the Church, and saved Christ's flock from the sharp sword threatening their existence"[45]. The Metropolitan assures them all of the honesty of his feelings and of his fatherly concern, showing that the heavenly Father knows "the thought of my spirit, He knows that my urge to you stems not from deceit, personal interest, or cunningness, but from purity and love!". He adds that "God is my witness, to Him I bring service with my spirit into the Gospel of His Son, for ceaselessly I mention you in my prayers, wishing to comfort, to rejoice together with you, for your virtuous happiness; and again, as I once swore to be faithful, to confess the truth of the Gospels, so now I speak, with the same truthful spirit, not to be pleasing to men, but to God"[46]. However, humbly and wisely, Veniamin also writes that "given the cleverness of people today", they do not need "a brainless Veniamin, but a Chrysostomos, a Gregory the Teologian, a great Basil, who could teach them with words inspired by the Holy Spirit, and with their God-pleasing deeds, they could persuade the people to live after their Godly departure"[47].

In the years of his ministry as a Metropolitan, Veniamin strove to found schools and build "public education houses, from the dust of ruins"[48]. He donated to them many of his books, and sometimes he insisted on the idea that his work be carried out in "full certainty that by using it (i.e. the book – *our note*) all ages and walks of life, it will

---

of the voice which is pleasing to everyone's love" (*Foreword to the Reader* in *Triod*, Mănăstirea Neamț, 1833 in Ilie Gheorghiță, *op. cit.*, 179).

[45] *Ibidem*, 222-223.

[46] *Ibidem*, 224.

[47] This is written in a letter dated 28 January 1842, notifying Veniamin Costachi's decision to withdraw from his high ecclesiastical position in Moldavia (Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, LIII, 57-58).

[48] *Testamentul Mitropolitului Veniamin*, 60.

bring all people invaluable spiritual and political benefit [49]. And this seems to him a priority of the age, when "almost all the youth (...) lacking knowledge of Christian teachings, have strayed off to wicked conceit, to romantic tales and all kinds of vanities" which "led (...) to the breaking of all laws and the disregard of commandments." Such "occupations managed to overturn the tower of faith in many parts of Europe, whose foundation hadn't been laid on the ground of Orthodox dogma"[50].

There are many writings about Metropolitan Veniamin Costachi's efforts for the better organization, modernization and endowment of schools, as well as about his efforts to promote Romanian language in the educational system at all levels. He himself placed his efforts within a Romanian cultural tradition, and in the Preface to *The Liturgy* printed in Iaşi, in 1834, he writes about the Romanian language and bluntly states that it is "... daughter of the Latin language, that we are direct descendants of the Romans, our ancestors". Wishing to offer his contemporaries a better translation ("in truly Romanian words, which are kept, partly in old books and documents, partly with the people"), he manages to formulate one of the most convincing and percussive exhortations-warnings, in the spirit of modern European culture: "unless we use these instead of foreign ones, like all the nations that wanted to cultivate themselves, then our national tongue will, year by year, become more confined, until it completely disappears, and thus our entire Romanian nation will perish, just like all the nations that abandoned their language"[51].

---

[49] *Foreword* to *Istoria Scripturii Vechiului Testament* in Ilie Gheorghiţă, *op. cit.*, 171.

[50] *Ibidem*, 168-169.

[51] *Foreword* to *Dumnezeieştile Liturghii ale Sfinţilor Ierarhi Ioan Hrisostomul, Vasilie cel Mare şi Grigorie Dialogul*, amended according to the Hellenic Greek and Slavonic Russian texts by His Eminence D. D. Veniamin himself, Metropolitan of Suceava and Moldavia, through whose care the second edition has been printed now, during the days of our great ruler, Voivode Mihail Grigoriu Sturdza, in the Press of the Holy Metropolitan Church, Iaşi, 1834 (the hierarch addresses "all those adorned with the holy grace of priesthood").

4. *Conclusions*

To conclude, one notices that in the prefaces written by Metropolitan Veniamin Costachi, addressed to the readers whom he considered his spiritual brothers, he remains faithful to tradition, following and preaching the teachings of the Church in the actual circumstances of his time, perceived by posterity as one of "national regeneration" and "European sentiment". At the same time, one notices the efforts to identify and remove the causes believed to generate a deplorable state in the community that he was ministering, such as social and political instability, moral corruption and "non-development of culture". The Metropolitan is also known as and referred to as a "patriot archbishop", close to the people, for whose enlightenment and growth he works. For the latter, especially, he managed not only to be a "man of the age", but also to lend his name and bright effigy to his age itself, in posterity.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 495-510
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.495

THE PATERNUS PLATE AND ITS SYMBOLISM*

Dan RUSCU**
("Babeş-Bolyai" University, Cluj)

Keywords: *silver paten, Eucharist, Christian symbols, Chrismon, early Byzantine silverware.*

Abstract: ***The Paternus Plate and its Symbolism***. *The eucharistic disk attributed to bishop Paternus of Tomis is a well-known artifact of the 6th century. Since its discovery in 1912 it was approached from several perspectives, going from the evolution of the late antique and early Byzantine art to the study of the foreign policy of the Eastern Roman Empire. The present study takes into discussion the symbolic significance of its decoration and reads it in the larger context of the artistic evolution of Byzantium before iconoclasm. Regarded in the context of the silver patens of the 6th century, the central monogram of Christ on the Paternus plate reveals itself as representing more than just an ornament. For the believer it had a clear symbolic significance: it represented Christ himself offering him the Communion. The central motive was also connected to the border decoration, containing eucharistic symbols familiar to the contemporary viewer from several religious texts and discourses. Regarding such a eucharistic artifact with* eusebeia, *the 6th century believer was introduced into a salvific atmosphere, allowing him a glimpse into eternity.*

Cuvinte-cheie: *patenă, euharistie, simboluri creştine, crismon, argintărie bizantină.*

Rezumat: ***Patena episcopului Paternus şi simbolistica ei***. *Discul atribuit episcopului Paternus din Tomis este un artefact bine cunoscut al artei bizantine a sec. VI. De la descoperirea sa în 1912 a fost abordat din diferite perspective, mergînd de la evoluţia artei în antichitatea târzie şi în epoca bizantină timpurie, până la studiul politicii externe a Imperiului roman de Răsărit. Studiul de faţă îşi propune discutarea semnificaţiei simbolice a decoraţiei acestei piese, citind-o în contextul mai larg al evoluţiei artei bizantine înainte de iconoclasm. Privită în*

* I would like to express my gratitude to the State Hermitage Museum in St. Petersburg, and especially to Ms. Erika A. Popova, for the photograph of Paternus' plate and for the permission for its publication. Also, I would like to kindly thank my friend and colleague Dr. Silvia Mustaţă from the Babeş-Bolyai University in Cluj for her helpful advice.

** dan.ruscu@ubbcluj.ro

ansamblul patenelor de argint din sec. VI, monograma din partea centrală a discului lui Paternus se dezvăluie a fi mai mult decît un simplu ornament. Pentru credincioşi, ea avea o semnificaţie simbolică destul de limpede: îl reprezenta pe însuşi Cristos, oferindu-le împărtăşania. Motivul central este de asemenea legat de decoraţia bordurii vasului, compusă din simboluri cu semnificaţie euharistică familiare privitorului contemporan din numeroase texte şi discursuri religioase. Privind un asemenea artefact cu eusebeia*, credinciosul din sec. VI putea fi introdus într-o atmosferă salvifică oferindu-i o privire spre eternitate.*

The paten of Paternus is an artifact well known in the archaeological world. It was discovered in 1912 at Malaia Pereščepina, in Ukraine, in a treasure including pieces from the era of Justinian and from the beginning of the 7th century.[1] Since then it became quite familiar and was included in discussions going from the evolution of early Byzantine art[2] to the phenomenon of using silver plate in Late Antiquity,[3] to the study of the foreign policy of the Eastern Roman Empire.[4]

The present approach intends to discuss the symbolic significance of its decoration and to integrate it in the larger context of the artistic evolution of Byzantium before iconoclasm.

At a first glance, the most conspicuous part of the ornamentation is the incised inscription on the inner edge of the border: EX ANTIQVIS RENOVATVM EST PER PATERNVM REVERENTISS(imum) EPISC(opum) NOSTRVM. AMEN (**ill. 1**). Instantly, the text secured the attribution of the artifact to the bishop Paternus of Tomis, active at the beginning of the 6th century.[5] The dating is confirmed by the control marks of the Imperial offices on the backside, bearing the name of the

---

[1] L. Matzulewitsch, *Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefässe de Ermitage*, Berlin-Leipzig, 1929, 102-107; A. Banck, *Byzantine Art in the Collections of the USSR*, Leningrad-Moscow, 1966, 342; J. Schrader, *Plate of Paternus*, in K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York, 1979, 610-611; J. Werner, *Der Grabfund von Malaja Pereščepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren* (*Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Neue Folge, 91), München, 1984, 9-10.

[2] L. Matzulewitsch, *op. cit.*

[3] R. E. Leader-Newby, *Silver and Society in Late Antiquity. Functions of Silver Plate in the Fourth to Seventh Centuries*, Aldershot, 2004, 90-92.

[4] Al. Madgearu, *The Plate of Paternus from the Malaja Pereščepina Treasure: Booty or Gift?*, *Études Byzantines et Post-Byzantines*, 6, 2011, 65-71.

[5] E. Popescu, *Die kirchliche Organisation der Provinz Scythia Minor vom vierten bis ins sechste Jahrhundert*, *JÖByz*, 38, 1988, 84-85.

emperor Anastasius, which were no doubt impressed at the date of the production, or more precisely of the final restoration (**ill. 2**).[6] The Latin inscription was clearly engraved by an artisan more used to writing in Greek.[7] Executed no doubt at the indication of the patron, it reflects the cultural milieu of Scythia Minor in Late Antiquity: The local Church, although canonically dependant of the Constantinopolitan Patriarchate and belonging therefore to the Greek-speaking Christianity, actually also used Latin as communication language.[8]

As the inscription states, the artifact was produced from preexistent elements. The border is decorated with a vine rinceau in which birds such as pigeons and peacocks, and animals such as lambs and deer are intertwined. This frieze is interrupted by round medallions marked with a cross, alternating with oval medallions of semiprecious stones.[9] The last are superimposing the ornament, but the most convincing opinion states that they belong nonetheless to the original form.[10]

The rich border decoration of the paten, with its frieze of vine, birds and animals, distinguishes it from other contemporary pieces of the same category, which are for the most part without ornaments.[11] Here we can guess the influence of older models, following decorative fashions of the 3rd and 4th centuries.[12] The various elements could have

---

[6] E. Cruikshank Dodd, *Byzantine Silver Stamps*, Washington, 1961, 54; M Mundell Mango, *Continuity of Fourth-Fifth Century Silver Plate in the Sixth-Seventh Centuries in the Eastern Empire*, *AntTard*, 5, 1997, 85

[7] R. E. Leader-Newby, *op. cit.*, 96.

[8] D. Ruscu, *The ecclesiastical network of the regions on the western and northern shores of the Black Sea in late antiquity*, in G. R. Tsetskhladze, A. Avram, J. Hargrave (eds.), *The Danubian Lands between the Black, Aegean and Adriatic Seas (7th Century BC – 10th Century AD). Proceedings of the Fifth International Congress on Black Sea Antiquities (Belgrade, 17-21 September 2013)*, Oxford, 2015, 193.

[9] L. Matzulewitsch, *op. cit.*, 102-107; V. Elbern, *Der eucharistiche Kelch im Frühen Mittelalter*, Berlin, 1964, 134.

[10] B. Arrhenius, *Merovingian Garnet Jewellery. Emergence and Social Implications*, Stockholm, 1985, 126; M. Kazanski, J.-P. Sodini, *Byzance et l'art "nomade": Remarques à propos de l'essai de J. Werner sur le dépôt de Malaja Pereščepina (Pereščepino)*, *RA*, N.S., 1, 1987, 76-77.

[11] R. E. Leader-Newby, *op. cit.*, 82-97.

[12] J. Schrader, *op. cit.*, 611. Illustrative parallels for the decoration style of the border from the 3rd century may be considered e. g.: a plate from the Gallo-Roman treasure of Graincourt, *Trésors d'orfèvrerie gallo-romains*, Paris, 1989, nr. 87, p. 138-140; a saucer from the treasure of Thil/Caubiac, *ibidem*, nr. 201, p. 245; a plate from the treasure of Vaise/Lyon, G. Aubin, F. Baratte, J.-P. Lascoux, C. Metz-

been present on the original fragments out of which the paten was finally worked. The decoration was interpreted as symbolizing Paradise[13], perhaps together with the Eucharist[14] or, more recently and more adequately, as a remembrance of the Eucharist by means of the vine, and of the salvation by means of the lambs and the peacocks.[15]

While these interpretations no doubt capture the essential idea, I think they can still be deepened in order to have a more complete understanding of this artifact. The late antique decoration of spaces and objects may be read either just as an aesthetic ornament, or as containing a certain symbolic significance.[16] The key of interpretation may be given by the association of certain symbols, leading in the same direction, or by connecting the visual language with textual references. Since the artifact discussed here was produced for ceremonial purposes, it can be from the beginning considered to bear a certain symbolic significance. The following demonstration will attempt to link the illustrative to the written discourse present in the Christian culture of the period for a better understanding.

The main element of the border decoration of Paternus' disk is the vine rinceau, which connects all the other components. The first key of interpretation of this symbol in Christian thinking is obviously to be found in the well-known place of the *Gospel of John* 15:1-6, where Christ identifies himself as the true vine. In the 3rd century Clemens of Alexandria expanded the interpretation, seeing the vine as a representation of the Passion, and the Eucharist as its ritual expression: "The vine describes allegorically the Lord, from which, with care and the art of agriculture, the fruit is gathered, according to the word."[17] But the vine also signifies the community of the believers (i. e. the Church) in an intimate connection with Christ. In the words of Cyprian of Carthage: "you, rich clusters from the vineyard of the Lord and bunches

---

ger, *Le trésor de Vaise à Lyon (Rhône)*, Lyon, 1999, 11.15; for the 4th century: the Achilles and Meleager plates from the Seuso treasure, Zs. Visy, Zs. Mráv (eds.), *A Seuso-kincs és Pannonia / The Sevso Treasure and Pannonia*, Pécs, 2013, 13-15.

[13] V. Elbern, *op. cit.,* 134; J. Werner, *op. cit.,* 10.

[14] V. Elbern, *op. cit.,* 134.

[15] R. E. Leader-Newby, *op. cit.,* 92.

[16] H. Maguire, *Earth and Ocean. The Terrestrial World in Early Byzantine Art*, University Park-London 1987, 8-15.

[17] Clem. Al. *Strom.* I, 9, 2 (SC 30, 79); see also Hippol. *Fragm. in Gn.* 49, 11 (*PG* 10, 590); Orig. *In Gn. Hom.* 17, 7; Zen. Ver., *Tract.* II, 11 (*CCL* 22, 183-184); A. Thomas, s. v. *Weinstock*, in *LCI,* vol. 4, 491.

with fruit already ripe, trodden by the persecution of the worldly pressure, feel our wine press in the tormenting prison; you pour out blood in the place of wine; brave for enduring suffering, you willingly drink the chalice of martyrdom".[18] The connection between the sacrifice of Christ and those of his followers as a sign of communion with him was also emphasized by Augustine of Hippo in one of his expositions of the Psalms: "So it is with men and women whom God predestined before time began to be conformed to the image of his only-begotten Son, who was in an unparalleled way the mighty grape, pressed out in his passion. [...] and so, any who approach God' s service must know that they have come to the wine presses. They will be bruised, trampled and squeezed, not so that they may perish in this world but to ensure that they trickle down into God's storage vats."[19] Perhaps one of the most illustrative visual expressions of all these realities – Christ as a vine representing the origin of the Eucharist, and his connection both with the apostles and with the community of believers – is to be found in the decoration of a chalice from Antioch, from the first half of the 5th century, now at the Metropolitan Museum, where the apostles are interlaced in a vine, together with birds and animals.[20]

Framed by the rinceau pattern of the vine there are two pairs of sheep or lambs, another symbol bearing obvious eucharistic significance. As with the vine, the metaphor is to be found already in the books of the New Testament (*Jn* 1:29; 36; *Acts* 8: 32; *1 Pet* 1:19). From there, the patristic literature took it over as the name of Jesus par excellence, as Clement of Alexandria does: "To this child also testifies John, "the greatest prophet among those born of women": "Behold the Lamb of God!" For since the Scripture calls the infants lambs, it called God the Word – who became man for our sakes, and who wished to be like us in all (aspects) – the Lamb of God, he, the Son of God, the child of the Father."[21] In the decorative context of a paten however, the lamb

[18] Cypr., *Ep.* 37, 47-53 (*CCL* 3B, 179-180; transl. Donna, 95); Zen. Ver., *Tract. I*, 33, 25-27 (*CCL* 22, 84); F. Bisconti, *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano, 2000, 306.

[19] Aug. *Enarr. in Ps.* 83, 1 (*CCL* 39, 1146; transl. Boulding 185); F. Bisconti, *op. cit.,* 306.

[20] M. Mundell Mango, *Silver from Early Byzantium: The Kaper Koraon and Related Treasures*, Baltimore, 1986, 183-187, fig. 40.1-40.6; H. Evans, M. Holcomb, R. Hallman, *The Arts of Byzantium*, *BMM*, 58/4, 2001, 21.

[21] Clem. Al., *Paed.* 1, 5, 24, 4 (p. 154, *SC* 70); see also Orig., *Com. in Io.* VI, 52-53 (*SC* 157, 334-338); Gaudentius, *Tract.* II, 14; 17 (*CSEL* 68, 26-27); s. v. *Lamm*,

has to be rather interpreted as signifying the sacrifice of Christ, which saves humankind, as in the words of Cyprian of Carthage: "What previously came to pass in the likeness of the slain lamb, is fulfilled in Christ, the truth which followed afterwards. As, there, when Egypt was stricken, the Jewish people could not escape if not by the blood and the sign of the lamb, also, when the world shall begin to be desolate and stricken, alone whoever is found in the blood and the sign of Christ shall escape."[22] As a symbol for the eucharist, the lamb is appropriately placed in a liturgical context by John Chrysostomus: "But the reality is this: we also eat the Passover, (that is) Christ; he [i. e. Paul] says "then our Passover has been sacrificed, (that is) Christ." (*1 Cor* 7)".[23] Being an integral part of the liturgy, the lamb found its expression in the visual discourse of the 6th century most prominently in the decoration of church sanctuaries, like the medallion placed in the centre of the vault of the bema at San Vitale in Ravenna,[24] or on the triumphal arch opening the apse of the church of St. Catherine's monastery on Mount Sinai.[25]

Between the branches of the vine there are no less than four pairs of birds, usually interpreted as doves. Given the entire context of the decoration, articulated by the vine and defined by the monogram of Christ, the dove can be interpreted as a prefiguration of the eschatological banquet.[26] For the period under discussion here, among the best-known examples is the mosaic of the apsidal arch of San Michele in Africisco from Ravenna, today in the Bode Museum in Berlin.[27]

---

in *LCI*, vol. 3, 7; M. Freschkowski, s. v. *Lamm Gottes*, in *RAC*, vol. 22, 871; 874-877; V. Loi, B. Amata, s. v. *Lamb*, in *EAC,* vol. 2, 513-514.

[22] Cypr., *Ad Demetr*. 22 (*CCL* 3A, 48).

[23] Chrys, *In Eph. 6, 14, hom.* 23, 2 (*PG* 62, 166); see also: Chrys. *prod. Iud.* 1, 4 (*PG* 49, 379; 388); Eus. *pasc.* 7 (*PG* 24, 701A).

[24] F. W. Deichmann, *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, vol. I. *Geschichte und Monumente*, Wiesbaden, 1969, 247; idem, *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, vol. II. *Kommentar* 1. Teil, Wiesbaden, 1976, 163-164; J. Dresken-Weiland, *Die frühchristlichen Mosaiken von Ravenna. Bild und Bedeutung*, Regensburg, 2016, 235.

[25] K. Weitzmann, *The Mosaic in St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, *PAPhS,* 110, 6, 1966, 392-405.

[26] F. Bisconti, *op. cit.,* 153; J.-P. Hernández, *Nel grembo della Trinità. L'immagine come teologia nel battistero piuù antico di Occidente (Napoli IV secolo)*, Torino, 2004, 196.

[27] F. W. Deichmann, *Ravenna* ..., vol. I, 221-225; C. Jäggi, *Ravenna. Kunst und Kultur einer spätantiken Residenzstadt*, Regensburg, 2016, 283-286.

Since on our artifact the representations of birds are surpassing in number all the other figures, and since two consecutive pairs occur in the scheme of the decoration – in the positions of 2 and 4 o'clock – one cannot resist the temptation of speculating the possibility that the craftsman intended to represent also other birds beside the doves. A parallel with a similar decorative arrangement, that of the dome of the baptistery of S. Giovanni in Fonte at Naples, may help us in the attempt to identify other species of birds which can occur in a Christian liturgical context. In Naples, in the crown at the centre of the dome, a pair of quails can be observed.[28] The quail belongs to the symbolistic of salvation, being associated with miracle of the manna during the exodus from Egypt (*Exod* 16:13; *Num* 11:31-34) and mentioned in connection to the Eucharist among others by Ambrose of Milan.[29] The best known figurative representation, beside the one already cited, is to be found in the scene of the miracle of the manna in one of the mosaic panels of S. Maria Maggiore in Rome.[30] However, given the small dimensions of the decoration of Paternus' disk, which makes the identification quite difficult, the presence of quails has to remain at the level of speculation.

The stag, or deer, occurs in the writings of the Church Fathers in connection to the baptism, as a reference to the *Psalm* 42 (41), recited during the baptismal ritual, as mentioned, e. g. by Augustine: "... for the singer says, "As a deer longs for springs of water, so does my soul long for you, O God." Who is it saying that? If we will, it is we ourselves. [...] We could well hear the voice of our catechumens here too, for they are hurrying toward the holy, grace-giving bath. This is why we customarily sing the psalm to arouse in them a longing for the fountain of forgiveness for their sins, like the longing of a deer for the springs of water."[31] Perhaps the best-known transposition of this idea into visual language is to be found in the lunette mosaics of the so-

[28] J.-P. Hernández, *op. cit.,* 201-202.

[29] Amb. *Myster.* 8, 44 (*SC* 25, 122); J.-P. Hernández, *op. cit.,* 202; F. Bisconti, *op. cit.,* 267-268.

[30] J.-P. Hernández, *op. cit.,* 352, img. B37; L. Pani Ermini, s. v. *Quails, Miracle of the (iconography)*, in *EAC*, vol. 3, 363.

[31] Aug. *Enarr. in Ps.* 41 (*CCL* 38, 460; transl. Boulding 239); see also Zen. Ver., *Tract. II*, 14 (*CCL* 22, 188); Hier. *In Ps. 41 ad neoph.* (*PL* 40, 1205-1206); J.-P. Hernández, *op. cit.,* 285-288.

called mausoleum of Galla Placidia in Ravenna,[32] but the exact place from the Psalm is beautifully illustrated by a mosaic discovered in the baptistery complex from Salona.[33]

The peacock, present in two pairs on the discussed artifact, is an early Christian symbol to be found mostly in funerary ambit, in connexion to eternal life, as we know from mention – curiously the only one – by Augustin in his *City of God*: „For who but God, the Creator of all things, has given to the flesh of the dead peacock (the quality) of not rotting?"[34] The sarcophagus of the bishop Theodoros of Ravenna may be mentioned as one of the best-known examples for the 6th century.[35] However, since eternal life was prepared in the Christian tradition both by baptism and by the Eucharist, the same peacock can also be found in connexion with liturgical celebrations, as on the sanctuary vault at San Vitale, or on the decoration of baptisteries, like those of Naples or Stobi.[36]

We can thus conclude at this point that the decoration of the border of Paternus's plate was not realized for the sole purpose of aesthetics, but has also a symbolic significance that could be recognized by the Christians of the time, since all the symbols were not only visible on decoration of various monuments, but also mentioned in many texts and homilies that circulated in the Christian communities. These

---

[32] F. W. Deichmann, *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, vol. I. *Geschichte und Monumente*, Wiesbaden, 1969, 163; idem, *Ravenna* ..., vol. II, 79-80; J. Dresken-Weiland, *op. cit.,* 40-44.

[33] M. Buzov, *Prikaz jelena na ranokršćanskim mozaicima prema srednjovjekovnoj umjetnosti* (*Deer on early Christian monuments and medieval art*), *Starohrvatska prosvjeta*, 3, 21, 1991, 72-75; *eadem*, *The Early Christian Mosaics with Inscription in Croatia*, in M. Şahin (ed.), *11th International Colloquium on Ancient Mosaics, October 16th – 20th, Bursa, Turkey*, Istanbul, 2011, 188.

[34] Aug. *Civ*. 21, 4, 1 (*PL* 41, 712); J.-P. Hernandez, *op. cit.,* 201-202; F. Pieri, s. v. *Peacock*, in *EAC*, vol. 3, 123.

[35] G. Bovini, *Sarcofagi paleocristiani di Ravenna. Tentativo di classificazione cronologica*, Città del Vaticano, 1954, 42-44.

[36] San Vitale: F. W. Deichmann, *Ravenna* ..., vol. I, 240-241; J. Dresken-Weiland, *op. cit.,* 235-236. Naples: J.-L. Maier, *Le baptistère de Naples et ses mosaiques. Étude historique et iconographique*, Fribourg, 1964, 55, Pl. XI. Stobi: R. Kolarik, *The Episcopal Basilica at Stobi. The Phases of Mosaic Decoration*, in B. Aleksova, J. Wiseman (eds.), *Studies in the Antiquities at Stobi*, vol. III, Titov Veles, 1981, 64-67; *eadem*, *The Episcopal Basilica at Stobi: The Baptistery and related Structures*, in *Acta XV Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Toledo 2008*, Città del Vaticano, 2013, 944-946.

examples confirm the fact that these communities used a common visual language, which can be encountered both in monumental art and on liturgical objects.

The monogram of Christ with the letters *alpha* and *omega* on the central part of Paternus' disk was mostly interpreted in a generic manner, as a simple indication of its Christian character.[37] On the other hand, it is common knowledge that the cross and the Chrismon are in the 4th and 6th centuries symbols par excellence of Christ.[38] Therefore, the monogram on Paternus' plate has to be more than a generic ornament. However, in order to fully understand its significance, it is necessary to regard the larger context of the 6th century patens and also some later analogies. Several eucharistic *diskoi* survived from the same period as our artifact, mostly in the Eastern Mediterranean.[39] Their decoration typically consists of an inscription, whereas the central part bears either a symbol or an image. This central decoration is sometimes a cross or a Chrismon, at other times the image of the communion of the Apostles.[40] Literary evidence, like the *Life* of Theodor of Sykeon, as well as the unitary system of Imperial control marks on the back of all surviving silver patens[41] clearly indicate that this specific type of liturgical apparel was produced in the workshops of the

[37] K. Wessel, s. v. *Christusmonogramm*, in *RLBK*, vol. 1, 1049.

[38] K. Wessel, *op. cit.* 1050; R. E. Leader-Newby, *op. cit.,* 88; S. A. Boyd, *Art in the Service of the Liturgy: Byzantine Silver Plate*, in L. Safran (ed.), *Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium*, University Park, Pennsilvania, 1998, 176; I. Garipzanov, *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300-900*, Oxford, 2018, 64; 80.

[39] M. Mundell Mango, *Silver from Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures*, Baltimore, 1986, nr. 4-6, p. 78-86 (Hama treasure); nr. 34-36, p. 159-174 (Stuma and Riha treasures); nr. 60, p. 231 (Beth Misona treasure); nr. 63-64, p. 234-236 (Phela treasure); nr. 74, p. 248 (Marato tes Myrtes treasure); nr. 75, p. 249 (Sarabaon treasure); nr. 81, p. 254 (Gallunianu treasure); Sion treasure: S. A. Boyd, M. Mundell Mango (eds.), *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington, 1992, nr. 1-6, p. 19-20, fig. S1-S5; R. E. Leader-Newby, *op. cit.*, 82-97.

[40] The communion of the Apostles occurs on the Stuma and Riha patens: M. Mundell Mango, *Silver from Early Byzantium*, nr. 34, p. 159-164; nr. 35, p. 165-170. Two patens from the Sion treasure bear the Christogram: S. A. Boyd, M. Mundell Mango, *op. cit.*, nr. 1-3, p. 19, fig. S1.1; S3.1. All the other artifacts mentioned in the previous note have a cross as central ornament. See also R. E. Leader-Newby, *op.cit.,* 93-96.

[41] *Vit. Theod. Sykeon*. 42 (p. 36-38, ed. Festugière); R. E. Leader-Newby, *op. cit.,* 67-68.

capital of the Eastern Roman Empire, in the context of a centralized state – as well as ecclesiastical – system, which determined a continuity of forms and unity of decoration.[42]

As a consequence, a certain uniformity of the theological-symbolic content of the decoration of liturgical vessels in the 6th century can be taken into account. That means that the images present on the central part of the 6th century patens, be they symbolic (the cross or the Chrismon), or figurative (the communion of the Apostles), essentially represent a similar content from a symbolic and theological perspective. The variety of these representations can be explained by the evolution of Byzantine religious art in the pre-iconoclastic period. Since in theological milieus, especially those of the high ecclesiastic hierarchy, there was a reticence towards using images in religious context, Christian art oscillated between symbolic and pictorial representations. These hesitations were to be clarified in a first phase through the 82nd canon of the Quinisext council.[43] This clarification can be seen in the visual discourse of the 6th century by comparing the representation of John the Baptist presenting Christ as a lamb on the throne of Maximianus in Ravenna, and an icon kept at the National Art Museum in Kiev, where he points at the "historical" Christ.[44] The list can be completed with other pairs of images in similar contexts, representing through different elements of visual language the same theological ideas:[45] The presence of Christ in the sacred space is illustrated by a monogram cross on the dome of S. Giovanni in Fonte in Naples and in the actual scene of the Baptism in the Neonian baptistery in Ravenna;[46] the scene of the Transfiguration was illustrated in the shape of a

---

[42] M. Mundell Mango, *Continuity of fourth-fifth century silver plate in the sixth-seventh centuries in the Eastern Empire*, *AntTard,* 5, 1997, 92.

[43] *Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum*, ed. H. Ohme (*ACO* II.4), Berlin-Boston, 2013, 54.

[44] R. Cormack, *Byzantine Art*, Oxford, 2000, 82; for the kathedra of Maximianus: W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz, 1976, 94-94, pl. 72-74; E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making. Main lines of stylistic development in Mediterranean Art, 3rd – 7th Century*, Cambridge, Mass., 1995, 94-96, ill. 172; for the icon in Kiev: K. Corrigan, *The Witness of John the Baptist on an Early Byzantine Icon in Kiev*, *DOP,* 42, 1988, 1-11, fig. 1.

[45] See also P. Brown, *Images as Substitute for Writing*, in E. Chrysos, I. Wood (eds.), *East and West: Modes of Communication*, Leiden, 1999, 15–34.

[46] For Naples: J.-L. Maier, *op. cit.,* 25-27, pl. II-III; for Ravenna: F. W. Deichmann, *Ravenna* ..., vol. I, 134-138; J. Dresken-Weiland, *op. cit.,* 74-81.

bejewelled cross surrounded by the apostles represented as sheep in the apse mosaic of S. Apollinare in Classe in Ravenna and in a descriptive historical manner in the church of St. Catherine's monastery on Mount Sinai.[47]

Coming back to the decoration of the sixth century patens, it can therefore be argued that both the symbols and the figurative images represent the same Christ in eucharistic context. As a consequence, in order to better understand the significance of this decorations, the communion of the Apostles as the most didactic image can be used as a departure point. In the artistic context of the 5th and 6th centuries, the scene represents not yet the visual depiction of the eucharistic ritual of the Byzantine tradition, but mainly the act of institution of the Eucharist by Christ himself. [48] After the theological definition of the images during the iconoclastic controversy, the scene mainly appears in architectonic decoration, with the apse of S. Sophia in Kiev as one of the earliest examples.[49]

A further explanation is offered by the decoration of the patens in the post-iconoclastic period. A piece produced in Constantinople, today in St. Marks Treasury in Venice, has in the centre the image of the Pantocrator with the inscription ΛΑΒΕΤΕ ΦΑΓΕΤΕ ΤΟΥΤΟ Μ(ου) ΕΣΤΙ ΤΟ Σ(ωμα), the same text that accompanies the scene of the Eucharist in contemporary Byzantine architectonic decoration.[50] This type of image offered an immediate visual connection between Christ and the communicant. Given the status of the image in post-iconoclastic theological thinking, when it became a means of communication per se, without the necessity of an accompanying text, for the Christian believer this representation on the centre of a paten was perceived as

[47] For S. Apollinare in Classe: J. Dresken-Weiland, *op. cit.,* 257-266. For S. Catherine on Mt. Sinai: G. Forsyth, K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Church and Fortress of Justinian*, Ann Arbor, 1966, 12-13, pl. CIII.

[48] V. Marinis, *A Reconsideration of the Communion of the Apostles in Byzantine Art*, *Studies in Iconography* 42, 2021, 9-12.

[49] O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, Boston, 1964, 59-60, pl. 44a-b.

[50] M. E. Frazer, cat. Nr. 18, in D. Buckton (ed.), *The Treasury of San Marco*, Milan, 1985, 168-170.

Christ himself, who uttered the written sentence.[51] A similar example is a silver paten from Halberstadt presenting the image of the Crucifixion, and bearing the text: ΛΑΒΕΤΕ ΦΑΓΕΤΕ ΤΟΥΤΟ ΕΣΤΙΝ ΤΟ CΩΜΑ ΜΟΥ ΤΟ ΥΠΕΡ ΥΜΩΝ ΚΛΩΜΕΝΟΝ ΕΙC ΑΦΕCΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ.[52] Again, in the eyes of a religious person, this was the crucified Christ speaking.

It is thus possible to argue that the image of the communion of the Apostles in the central part of the 6th century patens was most probably interpreted as representing Christ himself, communicating through visual language with the communicant. Since in the same period, a certain theological concept could be expressed, as we have seen, both in a symbolic and in a figurative manner, the cross or the Chrismon occurring in the centre of the patens must symbolize the same Christ as the figurative decoration representing the Apostles' communion. In the post-iconoclastic period, as the theological contents of the images was established and clarified, the same idea was rendered by the image of Christ – represented this time in the new manner, as Pantocrator, or as the crucified one – accompanied by the consecratory formula of the Eucharist, indicating that it is he himself speaking to the believer.

It can therefore be concluded that the monogram of Christ on the paten of Paternus is not an arbitrary image and represents more than just an ornament.[53] For the believer it had a clear symbolic significance: it represented Christ himself offering him the Communion. During the liturgy, as the believers took the consecrated bread from

[51] R. Nelson, *Byzantine Art vs. Western Medieval Art*, in: M. Balard, E. Malamut, J.-M. Spieser, P. Pagès (eds.), *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges*, Paris, 2005 (*Byzantina Sorbonnensia* 21), 267-270.

[52] R. Hausherr (ed.), *Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur*, vol. I, Stuttgart, 1977, 435-436; S. Boyd, *Art in the service of the liturgy: Byzantine silver plate*, in L. Safran (ed.), *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, University Park, PA, 1998, 180. The piece is dated in the 9th – 10th centuries. The text is composed from references from *Mt* 26: 26; 28; *1 Cor* 11:25.

[53] E. Swift, *Decorated Vessels: The Function of Decoration in Late Antiquity*, in L. Lavan, E. Swift, and T. Putzeys (eds.), *Objects in Context, Objects in Use*, Leiden, 2007 (*Late Antique Archaeology* 5), 386; 389-390.

the paten, the central part became gradually visible and therefore revealed God's saving presence.[54]

There is no way of saying who designed the decoration programme of Paternus' plate. Since it was credibly argued that an educated patron could have been involved in the making of an artwork,[55] we may even speculate that it was Paternus himself. Whoever the author was, the decorative programme has a symbolical-theological unity. The central motive, representing Christ, was connected to the border decoration, introducing the believer into a salvific atmosphere, expressed through familiar eucharistic symbols. Regarding such a eucharistic *diskos* with *eusebeia*, the communion with Christ thus may have signified the suffering and the sacrifice (the wine and the lamb), but always together with the salvation, the peace and the eternal life (the dove, the peacock and the deer).

Editions of the sources used

Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, ed. G. Tissot, tom. I, Paris, 1956 (*SC* 45).

Idem, *Des Sacrements. Des Mystères*, ed. B. Botte, Paris, 1949 (*SC* 25).

Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos, LI-C, Turnhout, 1956 (*CCL* 39).

Augustine, *Expositions of the Psalms* 73-98, ed. M. Boulding, J. E. Rotelle, vol. III/18, New York, 2002.

Augustine, *Expositions of the Psalms* 33-50, ed. M. Boulding, J. E. Rotelle, vol. III/16, New York, 2000.

Clement d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, ed. H.-I. Marrou, M. Harl, Paris, 1960 (*SC* 70).

Clement d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, ed. C. Mondésert, M. Caster, Paris, 1951 (*SC* 30).

Sancti Cypriani Episcopi *Opera*, III, 1. *Epistularium*, Turnhout, 1994 (*CCL* 3B).

Saint Cyprian, *Letters* (1-81), ed. R. B. Donna, Washington, D. C., 1981.

[54] H. Hunter-Crawley, *Embodying the Divine: The Sensational Experience of the Sixth-Century Eucharist*, in J. Day (ed.), *Making Senses of the Past. Toward a Sensory Archaeology*, Carbondale, 2013, 165.

[55] J. Maguire, *op. cit.*, 14.

Sancti Cypriani Episcopi *Opera*, II. *Ad Donatum; De mortalitate; Ad Demetrianum, De opere et eleemosynis; De zelo et livore*, Turnhout, 1976 (*CCL* 3A).
S. Gaudentii *Tractatus*, Leipzig-Vienna, 1936 (*CSEL* 68).
Origène, *Comentaire sur Saint Jean*, ed. C. Leblanc, tome II, Paris, 1970 (*SC* 157).
Zenonis Veronensis *Tractatus*, Turnhout, 1971 (*CCL* 22).
Vie de Théodore de Sykeôn, ed. A.-J. Festugière, vol. I-II, Bruxelles, 1970 (*Subsidia Hagiographica* 48).

Illutration 1: The disk of Paternus, Constantinople (?), obverse; 498, silver and gold; diameter 61 cm. Inv. No. W-827. The State Hermitage Museum, St. Petersburg
(© The State Hermitage Museum / photo by Vladimir Terebenin, Leonard Kheifets, Yuri Molodkovets).

2.a: bust of Anastasius;
DN ANASTA/SIV[S] PP AVG

2.b: bust; MH/NNA

2.c: monogram of Anastasius or Justinian; ΞΕΝΟΦΙΛΟΥ

2.d: cross;
ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΟΜΙ/Τ[ΑC]

Illustration 2: The disk of Paternus, reverse, details: the imperial control marks (identification after E. Cruikshank Dodd, *Byzantine Silver Stamps*, Washington, 1961, 54) (https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/25.%20archaeological%20artifacts/482973) (with permission).

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 511-529
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.511

CONTINUITÀ LESSICALI, CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ SEMANTICHE E SIMBOLICHE NELLE *HISTORIAE ABBREVIATAE* DI AURELIO VITTORE

Nelu ZUGRAVU*
(Centro di Studi Classici e Cristiani, Facoltà di Storia,
Università „Alexandru Ioan Cuza" di Iaşi)

Keywords: *Aurelius Victor, Historiae abbreuiatae, ciuis, urbs, Vrbs Roma, res publica, res Romana, status Romanus, imperium, imperium Romanum, populus, populus Romanus, Quirites, plebs, uulgus, auctoritas, libertas.*

Abstract: ***Lexical continuities, semantic and symbolic continuities and discontinuities in the* Historiae abbreuiatae *of Aurelius Victor***. *The vocabulary of the writings of late Antiquity is a significant indicator of the semantic and symbolic adaptations and changes absorbed by certain lexemes in harmony with the changes that occurred in the sphere of the historical reality of reference. At the same time, it allows us to evaluate the way in which the authors perceived them and adapted them to their own political visions and moral conceptions or religious options. There are important contributions in this sense. Following this direction of philological and historical analysis, we propose an original approach below, that is, to examine a series of terms taken from the work* Historiae abbreuiatae, *or* Caesares, *by Aurelius Victor which, on the one hand, reveals both the persistence of some elements of classical political thought, and the emergence of a specific political culture of late Antiquity, expressed through a renewed semantics of traditional words, while, on the other hand, it reveals some elements of the historical conception and ideological orientation of the author. In this text we will analyze concepts from the sphere of Roman citizenship (*civis, urbs, Vrbs Roma*), the denomination of the state* (res publica, res Romana, status Romanus, imperium, imperium Romanum), *social orders* (populus, Quirites, plebs, uulgus) *and the ideological and spiritual foundations of power* (auctoritas, libertas).

Cuvinte-cheie: *Aurelius Victor, Historiae abbreuiatae, ciuis, urbs, Vrbs Roma, res publica, res Romana, status Romanus, imperium, imperium Romanum, populus, populus Romanus, Quirites, plebs, uulgus, auctoritas, libertas.*

* nelu@uaic.ro

Rezumat: ***Continuităţi lexicale, continuităţi şi discontinuităţi semantice şi simbolice în* Historiae abbreuiatae *ale lui Aurelius Victor***. *Vocabularul scrierilor Antichităţii târzii reprezintă un indicator semnificativ al adecvărilor şi mutaţiilor semantice şi simbolice suferite de un lexem sau altul în contextul transformările petrecute în sfera realităţii istorice pe care o denumesc. În acelaşi timp, el permite aprecierea manierei în care autorii lucrărilor respective le-au perceput şi le-au adaptat orientărilor politice, concepţiilor morale sau opţiunilor religioase ale lor. Există contribuţii importante în acest sens. Urmând această direcţie de analiză filologică şi istorică, în cele ce urmează, ne propunem să examinăm o serie de termeni din lucrarea* Historiae abbreuiatae *sau* Caesares *compusă între 358-361 de istoricul Sextus Aurelius Victor (cca 320 - post-389) care dezvăluie atât permanenţa unor elemente ale gândirii politice clasice, cât şi emergenţa unei culturi politice specifice vremurilor tardoantice, exprimată printr-o semantică înnoită a vocabulelor tradiţionale, pe de o parte, iar, pe de alta, relevă anumite elemente ale concepţiei istorice şi orientării ideologice a autorului; îndrăznim să credem că, cel puţin în anumite puncte, demersul nostru este o premieră. În textul de faţă, ne vom referi la conceptele de* ciuis, Vrbs *(*urbs*),* respublica *(*res Romana*,* status Romanus*,* imperium*,* imperium Romanum*),* populus, populus Romanus*,* Quirites*,* ciues Romani*,* uulgus*,* plebs*),* auctoritas*,* libertas.

Il vocabolario degli scritti della tarda Antichità è un indicatore significativo degli adattamenti e dei cambiamenti semantici e simbolici assorbiti da taluni lessemi in sintonia con i mutamenti avvenuti nella sfera della realtà storica di riferimento. Allo stesso tempo esso permette di valutare il modo in cui gli autori li hanno percepiti e adattati alle proprie visioni politiche e alle proprie concezioni morali o opzioni religiose. Vi si trovano in questo senso contributi importanti – studi specifici o commenti in edizioni di scritti tardoantichi, firmati da Isabel Moreno Ferrero[1], Denis Roques[2], Valerio Neri[3], Dirk

[1] Isabel Moreno Ferrero, *Elementos biograficos en el* Breviario *de Festo*, *SHHA*, IV-V, 1986-1987, 173-188.

[2] Denis Roques, *Le vocabulaire politique d'Herodien*, *Ktema*, 15, 1990, 35-71.

[3] Valerio Neri, *Il populus Romanus nell'Historia Augusta*, in *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di Giorgio Bonamente, Gianfranco Paci, Edipuglia, Bari, 1995, 219-267; idem, *L'usurpatore come tirano nel lessico politico della tarda antichità*, in François Paschoud, Joachim Szidat (Hrsgg.), *Usurpation in der Spätantike. Akten des Kolloquiums "Staatsstreich und Staatlichkeit", 6.-10. März 1996, Solothurn-Bern*, Stuttgart, 1997, 71-96; idem, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana*, Edipuglia, Bari, 1998; idem, Cives *e* peregrini *nella Roma tardoantica: l'esaltazione dell'*origo *romana*, in *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, *Bergamo, 16-18 dicembre 1998*, a cura di Giuseppe Zecchini, Alberto Barzanò, Franca Landucci Gattinoni, Roma, 2001, 257-281; idem, *Concetto politico e concetto eccelsiale di* populus *nella tarda antichità*, in *Popolo e*

Schlinkert[4], Joseph Hellegouarc'h[5], Matilde Conde Salazar e Cristina Martín Puente[6], Milena Minkova[7], Ralph W. Mathisen[8], Renan Frighetto[9], Darío N. Sánchez Vendramini[10], Maria Luisa Fele[11], J. L.

---

potere nel mondo antico. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004, a cura di Gianpaolo Urso, Edizioni ETS, Pisa, 2005, 215-232; idem, *Il lessico sociologico della tarda antichità: l'esempio della «Variae» di Cassiodoro*, *StudStor*, 51, 2010, 5-52; idem, *Tra schiavi e liberi: aspetti della mobilità sociale tardoantica*, *Koinonia*, 36, 2012, 89-108; idem, *Popolo di Dio e popolo di Roma: limiti e relazioni di due universalismi*, in *Confini, circolazione, identità ed ecumenismo nel mondo antico. Atti del VII Incontro di Studi tra storici e giuristi dell'Antichità, Vercelli, 24-25 maggio 2018*, a cura di Paolo Garbarino, Patrizia Giunti, Gabriella Vanotti, Mondadori Education S.p.A., Firenze, 2020, 108-130; idem, *Povertà, criminalità e disordine sociale nella tarda antichità*, 181-194 (*apud* https://www.academia.edu/).

[4] Dirk Schlinkert, ordo senatorius *und* nobilitas. *Die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike. Mit einem Appendix über den* praepositus sacri cubiculi*, den „allmächtigen" Eunuchen am kaiserlichen Hof*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1996.

[5] Joseph Hellegouarc'h, *Sur le sens et l'emploi du vocabulaire politique chez Eutrope*, in Moussyllanea. *Mélanges de linguistique et de littératire anciennes offerts à Claude Moussy*, Bruno Bureau, Christian Nicolas, avec une preface d'Hubert Zehnacker, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 1998, 371-377.

[6] Matilde Conde Salazar, Cristina Martín Puente, *La denominación del gobernante en los historiadores latinos de la Antigüedad Tardía. Estudio léxico*, *Emerita*, LXXII/2, 2004, 267-286; iidem, *La expresión del acceso a un cargo en Gregorio de Tours y Jordanes*, *Revista Española de Lingüística*, 34/2, 2004, 511-528.

[7] Milena Minkova, *Spostamento dei concetti politici nel lessico cristiano:* dignitas *in Boezio*, in *Popolo e potere nel mondo antico*..., 249-257.

[8] Ralph W. Mathisen, Peregrini*,* Barbari*, and* Cives Romani*: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire*, *American Historical Review*, October 2006, 1011-1040; idem, *"Becoming Roman, Becoming Barbarian": Roman Citizenship and the Assimilation of Barbarians into the Late Roman World*, in *Migration and Membership Regimes in Global and Historical Perspective. An Introducton*, edited by Ulbe Bosma, Gijs Kessler and Leo Lucassen, Brill, 2013, 191-217 (DOI: https://doi.org/10.1163/9789004251151_009).

[9] Renan Frighetto, *De la* barbarica gens *hacia la* christiana ciuilitas*: la concepcion de* regnum *según el pensamiento politico de Isidoro de Sevilla (siglo VII)*, in *Anuario del Centro de Studios Historicos "Prof. Carlos S. A. Segretti"*, 7, 2007, 203-220; idem, *Relações e distinções dos conceitos de* gens *e* populus *e a construção de uma identidade nobliárquica na Hispania visigoda na antiguidade tardia (séculos VI – VII)*, in *Fronteiras e identidades no Império Romano: aspectos sociopolíticos e religiosos*, Gilvan Ventura da Silva, Érica Cristhyane Morais da Silva (organizadores), GM Editora, Vitória, 2015, 177-208.

Cañizar Palacios[12], Elena Malaspina[13], Nelu Zugravu e Mihaela Paraschiv[14], José Ángel Castillo Lozano[15], Cozmin-Valerian Broşteanu[16]. Seguendo questa direzione di analisi filologica e storica, ci proponiamo qui di seguito un approccio originale, ossia esaminare una serie di termini tratti dalle *Historiae abbreuiatae*, o *Caesares*, opera composta tra 358-361, di Sesto Aurelio Vittore (ca 320 - post-389)[17] che, da un lato, rivela sia il perdurare di alcuni elementi del pensiero politico classico, sia l'emergere di una cultura politica specifica della tarda Antichità, espressa attraverso una rinnovata semantica dei vocaboli tradizionali, mentre, dall'altro, rivela alcuni elementi della concezione storica e dell'orientamento ideologico dell'autore; ne analizzeremo in questa sede solo alcuni esempi.

---

[10] Darío N. Sánchez Vendramini, *Transformación y tradición. Consideraciones sobre la adaptación del pensamiento politico clásico en la Antiguedad Tardia*, *Diálogos*, 12/2-3, 2008, 43-52.

[11] Maria Luisa Fele, *Commento*, in idem, *Il Breviarium di Rufio Festo*, testo, traduzione e commento filologico con una introduzione sull'autore e l'opera, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2009, 111-552.

[12] J. L. Cañizar Palacios, Populus *y* provinciales*: la población bajoimperial en la* inscription *de las constitutions del* Codes Theodosianus, *Veleia*, 27, 2010, 285-303.

[13] Elena Malaspina, Res Publica *nell'Occidente romanobarbarico: nostalgia ed eclissi di un modello*, *Rivista di cultura classica e medievale*, 54, 2012, 317-332.

[14] Nelu Zugravu, Mihaela Paraschiv, *Le vocabulaire de la sphère du pouvoir dans l'*Epitome de Caesaribus*, C&C*, 10, 2015, 389-424; Nelu Zugravu, *Note și comentarii*, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați*, *editio bilinguis/ediție bilingvă*, a cura di Nelu Zugravu e Mihaela Paraschiv, ²2022 (*Thesaurus Classicus* III), 283-616.

[15] José Ángel Castillo Lozano, *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Bíclaro, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo*, Murcia, 2019 (*Antigüedad y cristianesimo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* XXXIII-XXXIV).

[16] Cozmin-Valerian Broşteanu, *Vocabularul deținătorilor puterii suverane din timpul crizei de la mijlocul veacului al III-lea în* breuiaria *istoriografice latine târzii*, *Carpica*, LII, 2023, 128-138.

[17] Sull'autore e sull'opera, vedi Mehran A. Nickbakht, Carlo Scardino, *Einleitung*, in Aurelius Victor, *Historiae abbreviatae*, ediert, übersetzt und kommentiert von Mohran A. Nickbakht und Carlo Scardino, Brill-Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2021, 1-39; Nelu Zugravu, *Studiu introductiv*, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 11-142, e, con molto cautela, Justin A. Stover and George Woudhuysen, *The Lost History of Sextus Aurelius Victor*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2023 (epub).

Il primo di questi si trova proprio nella microbiografia all'inizio del breviario: quello di Augusto, dove Vittore parlava di *adiectis imperio ciuium Raetis Illyricoque*[18]. Gli editori si sono concentrati sugli avvenimenti politico-militari citati ignorando completamente l'espressione *imperium ciuium*, che denota una certa ambiguità, in quanto l'elemento chiave non è il termine *imperium*, il cui significato di spazio politico controllato da Roma è inconfutabile, ma *ciuium*. Sia che lo si riferisca agli abitanti dell'Urbe, come potrebbe suggerire il paragrafo che precede l'informazione in questione, concernente le azioni di Ottaviano a Roma, sia – molto più plausibilmente – ai cittadini dell'Impero nel suo insieme, esso riflette un'indiscutibile estensione del significato di *ciuis*[19], avvenuta con l'universalizzazione della cittadinanza romana attraverso la cosiddetta *constitutio Antoniniana* del 212, erroneamente attribuita dal nostro autore a Marco Aurelio (*data cunctis promiscue civitas Romana*)[20]. Si tratta dell'appartenenza a un'entità politica e giuridica superiore: la cittadinanza romana, da un lato, e l'affermazione delle cittadinanze locali, dall'altro[21]. Al momento della stesura delle *Historiae abbreuiatae* (anni 359-361), dato che tutte le città dell'Impero erano *Romanae urbes*, come diceva Claudio Mamertino nella *gratiarium actio Iuliano imperatori* pronunciata nel 362[22], *ciues Romani* sono o *ciues* dell'Impero Romano in generale, o di una *ciuitas* in particolare (nel presente caso, Roma). D'altronde, questo è quanto dimostrano il *Codex Theodosianus*[23], i *Pane-*

[18] 1, 2.

[19] A proposito di questo lessema e delle nozioni ad esso correlate, *cf.* Giancarlo Mazzoli, Civis, civilis, civitas. *Un campo semantico nella riflessione socio-politica di Seneca*, in *Letteratura e* civitas. *Transizioni dalla Repubblica all'Impero*, a cura di Mario Citroni, Pisa, 2012, 327-340.

[20] 16, 12.

[21] Ralph W. Mathisen, *op. cit.*, 195-199: *Proliferating Definitions of Citizenship*; *Civic Identity and Civic Participation in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, edited by Cédric Brélaz and Els Rose, Brepols, Turnhout, 2021, Part II (*Local Identities, Civic Government, and Popular Participation in Late Antiquity*, 93-212) – III (*Rephrasing Citizenship*, 215-329); Orazio Licandro, Cives et peregrini. *Citta, cittadinanza, integrazione, mobilità sociale e certezza del diritto dall'eta repubblicana alla Tarda Antichita. Studi epigrafici e papirologici II*, Jovene Editore, Napoli, 2023, 111-201 (*La* Constitutio Antoniniana. *Nuove letture di* P. Gis. *40.1*).

[22] *Pan.*, XI [3] (362), 5, 2.

[23] *CTh*, I, 10, 4 (15 apr. 391): ... *uniuersos quoque ciues atque populares*...; XI, 16, 6 (7 maggio 346): *palatini et constantinopolitani ciues*...; XII, 1, 17 (25 ott.

gyrici Latini[24], le *Res gestae* ammianee[25] e lo scritto di Vittore stesso: durante le discordie civili (*dissensiones*), affermava il nostro storico, i *ciues*, cioè gli abitanti dell'Impero, andavano protetti, non distrutti[26]; *salus ciuium* è il dovere più glorioso dei virtuosi (*boni*)[27]; Traiano *adscito... ad imperium Hadriano ciui propinquoque*[28]; gli abitanti di Tripoli avevano offerto un contributo supplementare all'*annona* in segno di ringraziamento per il regno del loro concittadino Severo (*Seueri imperio, gratantes ciui, obtulerant*)[29]; Carausio era *Menapiae ciuis*[30].

L'estensione della cittadinanza romana ha ridestato un importante fenomeno ideologico e culturale: il patriottismo locale. La tarda Antichità è l'epoca dell'ostentata affermazione delle identità locali[31]. Anche se l'ammirazione e la venerazione per Roma restano quasi inviolabili, il sentimento del legame con la *patria genitalis* diviene più intenso, e una delle cause è, come ha sottolineato Valerio Neri, la "profonda sofferenza e il disagio" provocati dalla cancellazione, attraverso la generalizzazione della cittadinanza, della condizione identitaria data dalla *peregrinitas*[32] (il termine *peregrinus* non è presente nelle *Historiae abbreuiatae*). *Amor patriae* e *laudes urbium* diventano così motivi ricorrenti nella letteratura e nell'epigrafia del periodo tardo-

329): ... *consensu ciuium uel curiae*...; XII, 1, 53 (18 sett. 362): ... *eiusdem oppidi ciues* ecc.; Ralph W. Mathisen, *op. cit.*, 195, n. 19.

[24] *Pan.*, XI [3] (362), 2, 4: *Hi ciues et populares tui*... (di Costantinopoli); 5, 4: *Num aliquid huiusmodi aduersus amorem ciuium facere debuit Iulianus?*; 12, 1: ... *ciues suos*...; 13, 3: ... *libertati ciuium seruiatis*...; 17, 1: ... *in capita ciuium potestatem*...; 24, 1: ... *tantus amor et tam uerus in te ciuium feruet*; 24, 4: ... *cum firmissimo sis muro ciuici amoris obsaeptus?*; 30, 3: ... *primi exactis regibus potestate annua ciuibus praefuerunt*...; XII [2] (389), 27, 5: ... *in ciues manat a principe redundet in principem*...; 46, 3: ... *ciuium furor*... ecc.

[25] Amm., IX, 2, 14; XXVII, 3, 2.

[26] 20, 12.

[27] 34, 5-6.

[28] 13, 11.

[29] 41, 20.

[30] 39, 20.

[31] Vedi Lellia Cracco Ruggini, *Universalità e campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle Storie ecclesiastiche*, in *La Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII, 1978) Scuola superiore di archeologia e civiltà medievali (3° corso)*, a cura di Salvatore Calderone, Messina, 1980, 159-194.

[32] Valerio Neri, Cives *e* peregrini *nella Roma tardoantica*... cit., 257.

antico[33]. In tale contesto, Roma continua a essere chiamata *Vrbs* (*Vrbs Roma*)[34], ma l'uso del semplice nome *urbs*[35], simile di quello per altri insediamenti urbani dell'Impero[36], tradisce la percezione del suo vero statuto nella gerarchia dei centri di potere.

Anche le *Historiae abbreuiatae* riflettono tale evoluzione: Aurelio Vittore usa solo quattro volte l'espressione *Vrbs Roma*[37], mentre la denominazione frequente per l'ex *sedes regni* è *urbs* (26 occorrenze)[38], come per altre città (27 occorrenze)[39]. Roma è, quindi, una *urbs* fra le altre, fatto provato anche dal disinteresse dimostrato nei suoi confronti dai Costantinidi, come dice con rammarico in 28, 2: *adeo in dies cura minima Romanae urbis*[40]. Ciò non mette certo in discussione l'urbo-centrismo vittoriano, come abbiamo dimostrato in altre sedi[41], ma rappresenta un indizio del fatto che, anche per il nostro provinciale, Roma non era l'unica *urbs* o *patria*[42] degna di essere menzionata per i benefici recati all'Impero. Egli era convinto che "la città di Roma aveva raggiunto la sua grandezza soprattutto per merito di stranieri e di talenti importati" (*plane compertum urbem Romam externorum uirtute atque insitiuis artibus praecipue creuisse*)[43], che ave-

---

[33] Maria Francesio, *L'idea di città in Libanio*, Stuttgart, 2004; Andrea Pellizzari, *Tra retorica, letteratura ed epigrafia: esempi di* laudes urbium *tardoantiche*, *Historiká*, 1, 2011, 123-144 (www.historika.unito.it); Lorenzo Focanti, *Looking for an Identity. The* Patria *and the Greek Cities in Late Antique Roman Empire*, *RBPh*, 96, 2018, 947-968; Nelu Zugravu, Celebrare Romam, celebrare imperatorem, celebrare patriam – *istorie și memorie în* Panegyrici Latini *(sec. III-IV p. Chr.)*, *Pontica*, 52 (*Supplementum* VI), 2019, 87-107; Pierfrancesco Porena, *Urban Identities in Late Roman Italy*, in *Civic Identity and Civic Participation in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, 176-177.

[34] *E.g.*: *Pan.*, XI [3] (362), 14, 2; 16, 2; XII [2] (389), 47, 3.

[35] *E.g.*: *Pan.*, XI [3] (362), 14, 1: *Romana urbs*; 14, 6: *ad hanc urbem*; XII [2] (389), 1, 2: *in ea urbe* ecc.

[36] *Pan.*, XI [3], 4, 1; 4, 5; 5, 2; 6, 3; 7, 3; 8, 3; 9, 4; 10, 1; XII [2], 9, 2; 21, 1; 22, 1; 32, 4; 47, 5; Aus., *Ordo urbium nobilium* ecc.

[37] 11, 13; 28, 2; 40, 25; 41, 17.

[38] *Cf. Concordantiae et Indices*, conscripsit L. Cardinali, I, *Aurelii Victoris Liber de Caesaribus*, Olms-Weidmann Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2012 (*infra*, *Concordantiae et Indices*, I), *s.v. urbs*.

[39] *Cf. Concordantiae et Indices*, I, *s.v. urbs*.

[40] Sul significato di questo passo, cfr. Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., p. 135, 538 (nota 571).

[41] *Ibidem*, 87-96, 104.

[42] 24, 6.

[43] 11, 13.

vano contribuito alla difesa e alla diffusione del diritto romano (*multos externosque tuendi prolatandive gratia iuris Romani*)[44], compresi i principi venuti "da altrove" (*aduenae quoque*)[45], come Traiano, *Italica, urbe Hispaniae, ortum*[46], Elio Antonino, *e Lanuuio municipio*[47], Marco Boionio (Aurelio), *eodem oppido*[48], Severo, *Lepti oppido oriebatur*[49], Aurelio Alessandro, *Syriae orto, cui duplex Caesarea et Arce nomen est*[50], Marco Giulio Filippo, *Arabs Throconites*[51], Decio, *Sirmiensium uico ortus*[52], Probus, la cui *urbs patria* era Sirmio[53], Caro, *Narbonae patria*[54], i tetrarchi con origini nell'*Illyricum patria*[55]. Lo stesso epitomatore riconosce apertamente le proprie radici rustiche (*rure ortus*)[56], ma il tono "affettivo-retorico" con cui parla di Cartagine, descritto come *terrarum decus*[57], e l'orgogliosa confessione, fondata sulla convinzione di possedere uno status rispettabile (*uita honestior*), grazie al suo percorso intellettuale (*tanta studia*)[58] e alla propensione alle attività letterarie (*doctae artes*)[59], di appartenere a una *gens fecunda* di persone di valore (*boni*)[60], tra i quali l'imperatore Settimio Severo, *quo praeclarior in republica fuit nemo*[61], lascia intravedere il suo patriottismo africano.

---

[44] 39, 16.

[45] 11, 12. Alicia M. Canto, Advenae, externi et longe meliores*: la dinastia Ulpia-Aelia*, in *Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico. Atti del II Incontro Internazionale di Storia Antica (Genova, 6-8 ottobre 2004)*, a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli e Angela Donati, L'«Erma» di Bretschneider, Roma, 2006, 237-267.

[46] 13, 1.

[47] 15, 2.

[48] 16, 1.

[49] 20, 19.

[50] 24, 1.

[51] 28, 1.

[52] 29, 1.

[53] 37, 4.

[54] 39, 12.

[55] 39, 26.

[56] 20, 5.

[57] 40, 19. Vedi Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 13, 665-666 (n. 805).

[58] 20, 5.

[59] 20, 2.

[60] 20, 6.

[61] 20, 6.

Un altro esempio di continuità e discontinuità lessicale e semantica arriva dalla sfera della denominazione statale. Per denominare lo Stato romano come unità demografico-territoriale, entità culturale e istituzione politico-giuridica, Aurelio Vittore, come altri autori tardi, utilizza termini provenienti dal vocabolario politico e ideologico della Repubblica e/o dell'Impero classico[62]: *respublica* – 22 occorrenze[63], *res Romana* – due occorrenze[64], *status Romanus* – due occorrenze[65], *imperium* – sei occorrenze[66], *imperium Romanum* – una sola occorrenza[67]. La continuità lessicale è talvolta accompagnata dalla continuità semantica. Ad esempio, come ha osservato Michel Festy, il nome *status* per denotare l'Impero, incontrato per la prima volta nei trattati polemici di Tertulliano (*Adversus Marcionem* /tra aprile 207 e aprile 208/ e *De resurrectione mortuorum* /206 o 207/)[68], è usato nel sintagma *status Romanus* con lo stesso significato usato dallo scrittore ecclesiastico – un contesto storico sfavorevole o critico per la potenza romana[69]. È quanto avviene nella caratterizzazione

[62] Per il periodo repubblicano e per il Principato, cfr. Claudia Moatti, *The Notion of* Res Publica *in the Age of Caracalla*, in *Citizenship and Empire in Europe 200-1900. The Antonine Constitution after 1800 years*, edited by Clifford Ando, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2016, 63-98; idem, Res Publica. *Histoire Romaine de la Chose Publique*, Fayard, Paris, 2018; idem, *The Notion of* Res Publica *and Its Conflicting Meanings at the End of the Roman Republic*, in Libertas *and* Res Publica *in the Roman Republic. Ideas of Freedom and Roman Politics*, edited by Catalina Balmaceda, Brill, Leiden-Boston, 2020, 118-137 (doi:10.1163/-9789004441699_008); Giovanni Alberto Cecconi, Res Publica *e storia romana. Discussione su un libro di Claudia Moatti*, in *Il pensiero politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali*, LIII/1, 2020, 91-100. Per il tardo Imperio, cfr. Darío N. Sánchez Vendramini, *op. cit.*, 45; Alexander Demandt, *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, 3., durchgesehene Auflage, Verlag C. H. Beck oHG, München, 2018, 182.

[63] Cfr. *Concordantiae et Indices*, I, 236-237, *s.v. respublica*; Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 320, n. 73.

[64] 33, 13; 33, 11.

[65] 24, 9; 39, 48.

[66] 1, 2; 11, 12; 20, 14; 20, 24; 39, 30; 42, 2; cfr. *Concordantiae et Indices*, I, 119-121, *s.v. imperium*.

[67] 4, 2.

[68] Per la datazione delle opere, cfr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, I, *Introducere, Secolele II și III*, Editura Bizantină, București, 2006, 346.

[69] Michel Festy, *Notes*, in Pseudo-Aurélius Victor, *Abrégé des Césars*, texte établi, traduit et commenté par Michel Festy, Les Belles Lettres, Paris, 1999, 105 (n. 17), 116 (n. 3); Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 70, 71, 511-512 (n. 525).

della degenerazione (*ubi passim confusaque omnia*[70]; *cuncta ad extremum reciderant*[71]) innescata dall'assassinio di Aurelio Alessandro (*Romanum statum quasi abrupto praecipitauere*)[72] e nella spiegazione delle cause che portarono alla decisione di Diocleziano di abdicare (*ad communem uitam... descendisse*) (*intestinae clades*; *quasi fragor* dello *status Romanus*)[73].

Aurelio Vittore attribuisce la stessa accezione negativa alla formula *res Romana*, utilizzata in due contesti che descrivono l'apogeo della crisi dell'Impero sotto Gallieno: l'imperatore, scriveva Vittore, divenuto "più indifferente" (*solutior*), aveva lasciato andare lo Stato alla deriva (*rem Romanam quasi naufragio dedit*)[74], precisando, con ironia, che uno tra coloro che "faticava per correggere lo stato delle cose nell'Impero Romano" (*rem Romanam... reficere contenderet*)[75] era l'ex fabbro Mario (*Marius, ferri quondam opifex*)[76]. Verso la fine del secolo, anche Ammiano Marcellino avrebbe utilizzato la stessa locuzione sempre nella descrizione di alcuni contesti politico-militari difficili per l'Impero[77].

---

[70] 33, 4.

[71] 33, 10.

[72] 24, 9.

[73] 39, 48. Anche in tali contesti appare la rispettiva espressione in *Epitome de Caesaribus* (XIII, 10: *per multos atque atroces tyrannos perdito atque prostrato statu Romano*; XVI, 2: *profecto quasi uno lapsu ruissent omnia status Romani*), *Historiae (adversus paganos)* di Orosio (II, 5, 9: *sex et trecenti Fabii, uere clarissima Romani status lumina*; IV, 16, 10: *Campania uero uel potius omnis Italia ad Hannibalem desperata penitus Romani status reparatione defecit*) e nel *De gubernatione Dei* di Salviano (V, 5, 23: *Et quod esse maius testimonium Romanae inquietatis potest, quam quod plerique et honesti et nobiles et quibus Romanus status summo et splendori esse debuit et honori, ad hoc tamen Romanae inquietatis crudelitate compulsae sunt, ut nolint esse Romani?*); Ammiano invece lo usa per rendere uno stato favorevole: XX, 8, 11: *'aduerte iustitiam et condicionum aequitatem, quam propono, bona fide suscipito cum animo disputans haec statui Romano prodesse nobisque'*. Vedi anche Michel Festy, *op. cit.*, 105, n. 17; Nelu Zugravu, in Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus. Epitomă despre împărați*, *editio bilinguis*, a cura di Nelu Zugravu e Mihaela Paraschiv, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2012, 326 (n. 280), 347 (n. 330); Alexander Demandt, *op. cit.*

[74] 33, 3.

[75] 33, 11.

[76] 33, 9. Sulla stessa nota in Amm., XVI, 12, 17: *Alio itidem modo res est aggrauata Romana ex negotio tali...*

[77] Amm., XXVI, 5, 4; XXVII, 4, 4; XXVIII, 5, 8; XXXI, 4, 5: *nequi Romanam rem euersurus relinqueretur, uel quassatus morbo letali* ecc.

La complessa evoluzione dello Stato ha fatto sì che alcune parole con cui veniva denominato acquisissero nuovi significati, resi in alcune fonti tramite una sintassi retorica. *Res publica*, ad esempio, termine che Claudia Moatti ha dimostrato aver sempre denotato qualcosa di "incerto", "impreciso", "variabile" e "aperto"[78], ha superato lo spazio ristretto di *Vrbs* e si è "globalizzato" dal punto di vista territoriale e giuridico, cosicché, dopo l'editto di Caracalla del 212, ha acquisito "un valore ecumenico", come riteneva Giovanni Alberto Cecconi[79]. Di conseguenza, la vecchia costellazione di concetti con la quale, secondo Cicerone, era in stretto collegamento – *ciuitas*, *populus*, *libertas*, *corpus*, *ius*, *leges* ecc.[80] – è stata sostituita da altre – *orbis*, *humanum genus*, *princeps* ecc.[81]. Le *Historiae abbreuiatae* diventano l'eco di queste trasformazioni e, implicitamente, della nuova semantica. Così, come molti autori che l'hanno preceduto, Aurelio Vittore ha messo in risalto una costante della storia romana dalla fondazione dell'*Vrbs* fino all'età imperiale: la continua crescita territoriale dello Stato[82]: da quando Romolo (*iam tum a Romulo*), scrive, la *res publi-*

---

[78] Claudia Moatti, Res Publica... cit., 56, 412; Giovanni Alberto Cecconi, *op. cit.*, 91.

[79] Giovanni Alberto Cecconi, *op. cit.*, 100. Vedi anche Giuseppe Zecchini, *La* Constitutio antoniniana *e l'universalismo politico di Roma*, in *Alle radici della casa comune europea*, 2, *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, Bergamo, 18-21 settembre 1995*, a cura di Luciana Aigner Foresti, Alberto Barzanò, Cinzia Bearzot, Luisa Prandi, Giuseppe Zecchini, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998, 349-358; idem, *Il pensiero politico romano. Dall'età arcaica alla tarda antichità*, Carocci editore-Aulamagna, 2017, 115-117.

[80] Cic., *Rep.*, III, 31, 43; Claudia Moatti, Res Publica... cit., 44-47; idem, *The Notion of* Res Publica... cit., 65; Giovanni Alberto Cecconi, *op. cit.*, 94, 100.

[81] Giovanni Alberto Cecconi, *op. cit.*

[82] Eckart Olshausen, *Tacitus zu Krieg und Frieden*, *Chiron*, 17, 1987, 299-312; Alejandro Bancalari Molina, *Orbe Romano e Imperio Global. La Romanización desde Augusto a Caracalla*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2007, 225-257; Stéphane Benoist, *Penser la limite: de la cité au territoire imperial*, in *Frontiers in the Roman World. Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire (Durham, 16-19 April 2009)*, edited by Olivier Hekster and Ted Kaizero, Brill, Leiden-Boston, 2011, 31-47; Sergio Roda, Orbis/-Urbs*: la contraddizione dei confini o un impero senza confini?*, in *Confini, circolazione, identità ed ecumenismo nel mondo antico. Atti del VII Incontro di Studi tra storici e giuristi dell'Antichità, Vercelli, 24-25 maggio 2018*, a cura di Paolo Garbarino, Patrizia Giunti, Gabriella Vanotti, Mondadori, Milano, 2020, 30-53; Tommaso Ricchieri, *Cicerone e la geografia dell'impero nell'orazione* De imperio Cn. Pompei, *Lexis*, N.S., 39/2, 2021, 335-362; *L'inventaire du monde de Pline l'Ancien.*

ca ha preso il volo (*certatim euolans*)[83], ha esteso il suo impero (*auxerit ... imperium*)[84], il suo potere (*uires Romanas... propagauit*)[85], i suoi confini (*fines... dati*)[86], giurisdizione/dominio (*ius Romanum*)[87] e diritto (*ius Romanum*)[88], portarono molte nazioni (*nationes*, *gentes*) allo status di provinciali (*ius provinciae*) o tributarie[89]; si è così costruita un'entità territoriale, politica, giuridica e culturale – *Romanum imperium*[90], sinonimo del mondo intero – *orbis* (espressione usata tre volte)[91], *orbis totius* (espressione che si ritrova anche tre volte)[92], *terrarum orbis* (formula attestata due volte)[93]. Inoltre, a partire dal 305, nel titolare dei tetrarchi, *orbis* appare come sinonimo dell'*imperium* universale di Roma[94]. Anche la comparsa, intorno al 330-340, come dimostrato da Hervé Inglebert, del termine *Romania* e la sua successiva proliferazione nei testi latini con il significato di territorio romano (*orbis Romanus*) e potere politico romano (*imperium Romanum*) indica l'esistenza di un un'idea ben implementata nella mente politica e letteraria dell'epoca sullo spazio strettamente con-

---

Des colonnes d'Hercule aux confins de l'Afrique et de l'Asie, textes édités par Giusto Traina et Anne Vial-Logeay, Ausonius, Bordeaux, 2022; Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 96-98.

[83] 24, 8.

[84] 20, 14. L'espressione ricorda quella di Cicerone, *Dom.*, 19: *auxit nomen populi Romani imperiumque*; cfr. Tommaso Ricchieri, *op. cit.*, 350, 354.

[85] 13, 3. Carlo Scardino (in Aurelius Victor, *Historiae abbreviatae*... cit., p. 184) notò l'audace innovazione di Vittore, che, per denotare l'estensione del potere romano, unì la locuzione *uires Romanae*, l'esercito romano come simbolo del potere romano, con il verbo *propagare*, che normalmente ha come oggetto termini come *imperium* o *fines* (*cf. ThlL*, *s.v.*, col. 1945, 36-57; 1946, 8-25).

[86] 4, 2.

[87] 2, 3; 9, 8: *per omnes terras, qua ius Romanum est*.

[88] 1, 3; 39, 16.

[89] 1, 2: *adiectis imperio ciuium*...; 4, 2: *accessere prouinciae*; 5, 2: *in ius prouinciae*; 13, 3: *domitis in prouinciarum*...; 20, 15-16: *in dicionem redegit prouinciae modo... in tributarios concessisset* etc.

[90] 4, 2.

[91] 4, 3; 10, 6; 18, 2.

[92] 23, 2; 33, 4; 41, 16.

[93] 3, 9; 9, 1.

[94] Giusto Traina, *Mapping the New Empire: A Geographical Look at the Fourth Century*, in *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century. An End to Unity?*, edited by Roald Dijkstra, Sanne van Poppel, Daniëlle Slootjes, Brill, Leiden-Boston, 2015, 51, con la bibliografia in nota 9 (doi 10.1163/9789004291935_005).

trollato da Roma[95]. Nel IV secolo lo Stato romano è dunque una Roma allargata (*augenda urbe*)[96] alle dimensioni del mondo – *Romanus orbis* (l'espressione appare tre volte)[97]. Siamo a mezzo secolo di distanza dal momento in cui, nel poema autobiografico *De reditu suo*[98], Rutilio Namaziano elogia Roma (*urbem fecisti, quod prius orbis erat*)[99] riprendendo il gioco ovidiano dei paronimi *orbis* e *urbs* (*Romanae spatium est urbis et orbis idem*)[100].

La terminologia degli agenti politici romani rappresenta un altro settore della manifestazione del gioco tra continuità lessicale e discontinuità semantica. Così, come forma di governo, all'epoca in cui scriveva Aurelio Vittore, *res publica* come *res populi*, secondo l'equazione ciceroniana[101], era da tempo caduta in disuso. Come ha dimostrato Claudia Moatti in uno studio dedicato alla nozione di *res publica* all'epoca di Caracalla, a partire dal III secolo, *populus* perde la sua dimensione giuridica, assumendo invece una dimensione sociologica: designa il popolo di Roma; "in the fourth century, the process has been completely realized", conclude la studiosa[102]. Accanto alle fonti letterarie (Cassio Dione, Erodiano) e a quelle giuridiche, le *Historiae abbreuiatae* di Aurelio Vittore forniscono importanti testimonianze al riguardo. Pertanto, il termine *populus* nell'accezione repubblicana di comunità di *ciues Romani*[103] non viene mai utilizzato, mentre l'ab-

---

[95] Hervé Inglebert, *Les discours de l'unité romaine au quatrième siècle*, in *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century*... cit., 21-22 (doi 10.-1163/9789004291935_003).

[96] 5, 2.

[97] 13, 6; 33, 33; 41, 1. Per il III secolo, vedi l'opera di Cassio Dione – cfr. Lukas De Blois, *The world a city: Cassius Dio's view of the Roman empire*, in *Alle radici della casa comune europea*, 2, 359-370. Per il IV secolo, vedi Lellia Cracco Ruggini, *L'ecumenismo politico nell IV secolo d. C., in Oriente e in Occidente*, in *ibidem*, 383-395.

[98] Per la data della composizione (415?, 417?, 418?), vedi Alessandro Fo, *Introduzione*, in Rutilio Namaziano, *Il ritorno*, a cura di Alessandro Fo, Torino, 1992, VIII-IX; Étienne Wolf, *Introduction*, in Rutilius Namatianus, *Sur son retour*, nouvelle édition, texte établi et traduit par Étienne Wolf avec la collaboration de Serge Lancel pour traduction et de Joëlle Soler pour l'introduction, Paris, 2007, XII.

[99] Rut. Nam., *De reditu suo*, I, 66.

[100] Ovid., *Fast.*, II, 684; anche *AA*, I, 174; É. Wolf, *op. cit.*, XLIX; Federico Borca, Alius orbis*: percorsi letterari nell'«altrove»*, *A&R*, 43/1-2, 1998, 26.

[101] Cic., *Rep.*, I, 25, 39; Claudia Moatti, *The Notion of* Res publica... cit., 65.

[102] Claudia Moatti, *op. cit.*, 66.

[103] Per l'etimologia e il contenuto del termine cfr. *ThlL*, X/1, col. 2716-2722, *s.v. populus I A*; Claudia Moatti, Res Publica... cit., 46-47.

breviatore si serve una sola volta di *Quirites* – nome arcaico del corpo civico romano[104] –, ma in un contesto moraleggiante, quello di rimpianto per la fallita iniziativa del Senato di rimuovere la monarchia imperiale e ristabilire la *libertas* dopo l'uccisione di Gaio (Caligola) nel 41[105]. Nella stessa circostanza storica, Vittore menziona – una sola volta – *populus* nel senso antico di ordine politico e sociale, come dimostra inequivocabilmente l'accostamento di *patres* e *milites*[106]. Sempre una sola occorrenza si registra per la locuzione *populus Romanus* nel senso stretto, sociologico, di popolo di Roma, afflitto per la morte di Costantino, con le cui gesta militari, leggi e benevolo regno "la città di Roma sembrava essere stata rinnovata" (*Quod sane populus Romanus aegerrime tulit, quippe cuius armis, legibus, clementi imperio quasi novatam urbem Romam arbitrarentur*)[107]. È possibile che, come ha tentato di dimostrare Valerio Neri, la terminologia circolata rispecchi le fonti da cui l'abbreviatore ha tratto l'informazione, nel caso del primo esempio, o un apprezzamento encomiastico, nel caso del secondo[108]. Riteniamo però che, attraverso questo uso parsimonioso delle rispettive nozioni, Vittore abbia desiderato trasmettere un altro messaggio, più vicino alla realtà dell'epoca tarda, e cioè la decadenza dello spirito politico autentico, specifico del periodo repubblicano, della popolazione di Roma[109], fenomeno le cui radici risalgono alla piena assunzione da parte dell'imperatore del ruolo politico della comunità cittadina. Ciò si evince, a nostro avviso, anche dalla preferenza dell'epitomatore per altri due vocaboli, usati come sinonimi di *populus* come ordine politico, ma con valore spregiativo, anche se uno di questi ha un'età rispettabile nel vocabolario politico romano: *plebs* otto

---

[104] G. Prugni, *Quirites*, *Latomus*, 65/1-2, 1987, 127-161; André Magdelain, Jus imperium auctoritatis. *Études de droit romain*, Roma, 1990, 474; Eugen Cizek, *Mentalităţi şi instituţii politice romane*, Bucureşti, 1998, 44, 147-148

[105] 3, 14. Vedi anche la discussione in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 321-322, n. 75.

[106] 3, 8: *Denique nactus potestatem, uti talia ingenia recens solent, anni mensibus egregia ad populum, inter patres, cum militibus gessit*. Vedi anche Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de caesaribus*... cit., 311, n. 61.

[107] 41, 17. Vedi anche Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 311, n. 61.

[108] Valerio Neri, *Il populus Romanus nell'Historia Augusta* cit., 222-224.

[109] Amy Russell, *The* populus Romanus *as the source of public opinion*, *Communicating Public Opinion in the Roman Republic*, edited by Cristina Rosillo-López, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2019, 41-56.

volte[110], di cui *plebs Romana* due volte[111], e *uulgus*[112] dieci volte[113]. In questo senso, potremmo dire che, sia sul piano letterario che su quello della realtà politica, le *Historiae abbreuiatae* di Vittore riecheggino il lontano scritto di Tacito, le *Historiae*: nell'anno dei quattro imperatori, vi si legge, solo il Senato e l'ordine equestre partecipavano e si interessavano *in qualche misura* alle questioni politiche, la folla (*uulgus*) – solo eccezionalmente (*senatus modo et eques, quis aliqua pars et cura rei publicae, sed uulgus quoque palam maerere*)[114]. E poiché parliamo di Tacito, bisogna segnalare anche il fatto che, proprio come nella sua opera, in quella di Vittore, *uulgus*, ma talvolta anche *plebs*, denotano spesso un gruppo rumoroso, violento, incontrollabile: la folla[115]; Cicerone lo disprezzava: *Non est consilium in uolgo, non ratio, non discrimen, non diligentia*[116].

Nelle *Historiae abbreuiatae* non troviamo definizioni esplicite di alcuni concetti collocati nell'ambito dei fondamenti ideologici o spirituali del potere. Aurelio Vittore è un moralista, non un teorico della

---

[110] Pentru *plebs*, cfr. *ThlL*, X/1, col. 2380-2384, *s.v. plebes I A 1*; Joseph Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1972, 501-512; Eugen Cizek, *op. cit.*, 57-59; Henrik Mouritsen, Plebs *and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

[111] 3, 17; 5, 14; 17, 10; 21, 1; 33, 32; 35, 7; 40, 24; 42, 7. Vedi anche Valerio Neri, *op. cit.*, 223-224; Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 324, n. 84. Per la *plebs* romana nella tarda antichità cfr. Bertrand Lançon, *Rome in Late Antiquity. Everyday Life and Urban Change, AD 312-609*, translated by Antonia Nevill, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000, 82-83. Nelle *Historiae abbreuiatae*, la plebs non ha le connotazioni socioeconomiche specifiche del IV secolo, rispettivamente degli strati sociali meno tutelati, come testimonia la normativa che istitutiva *defensor plebis / civitatis* – cfr. Fabrizio Oppedisano, *Maioriano, la plebe e il* defensor civitatis, *RFIC*, 139, 2011, 422-448; Fanny Del Chicca, Ἔκδικοι (σύνδικοι), defensores plebis, tribuni plebis*: nota a* Codex Theodosianus *XII 1, 74*, in Σπουδῆς οὐδὲν ἐλλιποῦσα*: Anna Maria Biraschi. Scritti in memoria*, a cura di G. Maddoli, M. Nafissi, F. Prontera, Morlacchi Editore, Borgoricco (PD), 2020 (*Studi di Storia e di Storiografia* 19 [46]), 145-155.

[112] A proposito del *uulgus*, Joseph Hellegouarc'h, *op. cit.*, 514.

[113] 1, 1; 3, 3; 3, 18; 16, 15; 29, 3; 33, 31; 39, 47; 40, 5; 40, 24; 42, 6. Vedi anche Valerio Neri, *op. cit.*; Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 286, n. 7.

[114] Tac., *Hist.*, I, 50, 1.

[115] 3, 18: *uulgi magna uis*. R. F. Newbold, *The vulgus in Tacitus*, *RhM*, CXIX, 1976, 85-92.

[116] Cic., *Planc.*, 9; Joseph Hellegouarc'h, *op. cit.*, 514, n. 14.

politica. Ad esempio, l'unica attestazione di *auctoritas* non significa né il prestigio infinito che, secondo Cicerone, dovrebbe essere proprio di un politico dotato di potere superiore (*summa cum auctoritate et potestate imperator*)[117], né il valore riconosciuto che, accrescendo la *potestas*, conferiva preminenza al principe (*auctoritas principis*), come dichiarava il fondatore della monarchia imperiale (*post id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt*)[118], ma ha il significato di prestigio acquisito attraverso l'*eruditio*[119]. Invece, l'unica occorrenza di *libertas*, nozione fondamentale del linguaggio politico repubblicano, ma anche di quello specifico dell'epoca imperiale, si sovrappone esattamente al suo campo semantico primario – quello della forma di governo pre-imperiale[120]. Aurelio Vittore lo utilizza nel breve racconto dell'episodio del fallito tentativo del Senato di eliminare tutta la *gens Caesarum* nell'anno 41, ed è senz'altro tributario delle fonti[121]. Ma le considerazioni moraleggianti con sfumature

---

[117] Cic., *Inu.*, II, 92; Joseph Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin*... cit., 309, n. 7; sull'*auctoritas* nel pensiero politico repubblicano, cfr. *ThlL*, II, col. 1225-1228, *s.v. auctoritas III 1*; Joseph Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin*... cit., 295-315, 330-335; Giuseppe Zecchini, *Il pensiero politico romano*... cit., 58; Frédéric Hurlet, *L'* öffentliche Meinung *de Habermas et l'opinion publique dans la Rome antique. De la raison à l'*auctoritas, in *Communicating Public Opinion in the Roman Republic*, 23-40; *L'*auctoritas *à Rome. Un élément constitutif de la culture politique. Actes du colloque de Nanterre (10-12 septembre 2018)*, textes édités par Jean-Michel David et Frédéric Hurlet avec la collaboration de R. Baudry, Ausonius, Bordeaux, 2020, *passim*.

[118] *RG*, 34, 3. *ThlL*, II, col. 1230, *s.v. auctoritas III 5*; Mario Attilio Levi, *L'auctoritas di Augusto*, *RIDA*, XXXIX, 1992, 185-201; *L'*auctoritas *à Rome*..., *passim*; Frédéric Hurlet, *The* Auctoritas *and* Libertas *of Augustus: Metamorphosis of the Roman* Res Publica, in Libertas *and* Res Publica *in the Roman Republic. Ideas of Freedom and Roman Politics*, edited by Catalina Balmaceda, Brill, Leiden-Boston, 2020, 170-188; idem, *Charisme et* auctoritas *des* imperatores *et du prince à la fin de la République et sous le Haut-Empire. À propos d'une relation complexe*, in *Le charisme en politique. Max Weber face à l'Antiquité grecque et romaine*, sous la direction de Pascal Montlahuc, Jean-Pierre Guilhembet et Raphaëlle Laignoux, École française de Rome, Roma, 2023, 181-204.

[119] 8, 8.

[120] Michael Kulikowski, *Ordo*, in *Late Ancient Knowing. Explorations in Intellectual History*, Edited by Catherine M. Chin and Moulie Vidas, University of California Press, Oakland, California, 2015, 185.

[121] Vedi Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., 321, n. 75; per *libertas* nelle fonti precedenti, cfr. Alessandro Galimberti, *La rivolta*

politiche che accompagnano la narrazione – la scomparsa dell'antica *Romana uirtus*, la degenerazione morale, l'abbandono del servizio militare da parte dei Quiriti, l'arruolamento degli stranieri e dei barbari, le orribili divisioni tra tutti i ceti sociali[122] – sono originali e portano a pensare che, per l'abbreviatore, *libertas* e potere imperiale (*dominatio*, *potentia*, *potestas*) siano incompatibili, l'ultimo potendo diventare *funestior*[123] e, quindi, una *tanta pernicies* per la *respublica*[124]. Tuttavia, il rammarico per il mancato ripristino della "libertà" non rende Vittore un repubblicano, anche se l'evocazione del "grande gesto" di Bruto (*Bruti facinus*)[125] potrebbe indurre alcuni a sospettarlo di ciò che Jeremy Paterson, riferendosi al caso di Tacito, chiamava "sentimental Republicanism"[126]. Invece, come il suo predecessore, che criticava il regime imperiale, Vittore è un uomo del sistema, che desidera accedere alle strutture amministrative dello Stato monarchico sulla base di una vita rispettabile e di una formazione intellettuale[127]. Per lui, l'imperatore è qualcosa di meraviglioso (*praeclarus*)[128], naturalmente inserito nell'ordine immutabile del mondo[129]. Pertanto, con toni più marcati rispetto agli autori del primo Impero (Seneca, Tacito, Svetonio ecc.) sul rapporto tra *principatus* e *libertas*[130], Aurelio

del 42 e l'opposizione senatoria sotto Claudio, in *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a cura di Marta Sordi, Milano, 1999, 207-212.

[122] 3, 14-15; 3, 19.

[123] 8, 1.

[124] 3, 14.

[125] 3, 14.

[126] Jeremy Paterson, *Hegemony in the Roman Principate. Perceptions of power in Gramsci, Tacitus, and Luke*, in *Antonio Gramsci and the Ancient World*, edited by Emilio Zucchetti and Anna Maria Cimino, Routledge, London and New York, 2021, 260-263; sul "Republicanism" in età imperiale, cfr. Sam Wilkinson, *Republicanism during the Early Roman Empire*, Continuum International Publishing Group, London-New York, 2012.

[127] 20, 5; 20, 20. Nelu Zugravu, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*... cit., p. 15, 39-42. Per Tacito, cfr. Jeremy Paterson, *op. cit.*, 262; Kai Ruffing, Principatus ac Libertas!? *Tacitus, the Past and the Principate of Trajan*, in *Usages of the Past in Roman Historiography*, Edited by Aske Damtoft Poulsen, Arne Jönsson, Brill, Leiden-Boston, 2021, 69-88 (doi:10.1163/9789004445086_005).

[128] 42, 25.

[129] Matthew Canepa, *Emperor*, in *Late Ancient Knowing*... cit., 158.

[130] D. C. A. Shotter, Principatus ac libertas, *AnS*, 9, 1978, 235-255; Manfred Baar, *Das Bild des Kaisers Tiberius bei Tacitus, Sueton und Cassius Dio*, B. G. Teubner, Stuttgart, 1990, 151-175 (*principatus ac libertas*); S. P. Oakley, Res olim dissociabiles*: emperors, senators and liberty*, in *The Cambridge Companion to Taci-*

Vittore afferma inequivocabilmente che, sotto il regime monarchico, fondato nel IV secolo sul potere assoluto dei soldati (*militari potentia*)[131] che lo avevano trasformato in una vera e propria "tirannia militare" ("military tyranny")[132], *libertas* significa vivere *sub imperio* di un autocrate (*dominus*)[133] in qualità di *famulus*[134] o *subditus*[135] – quindi, senza essere propriamente liberi (*quod liber sub imperio nullus haberetur*)[136]. In questo contesto, come nel caso dei suoi predecessori o dei suoi contemporanei, il suo "discorso antimonarchico"[137] si riduce alla critica del dispotismo di alcuni imperatori, che vuole sinceramente siano rimossi con ogni mezzo (*ad liberandam rempublicam*)[138], alla condanna della smania per il potere (*imperii cupido*[139], *ardor dominandi*[140], *ardor imperitandi*[141]) e delle violenze da

tus, edited by A. J. Woodmann, Cambridge University Press, New York, 2009, 184-194; Rita Degl'Innocenti Pierini, *Freedom in Seneca: Some Reflections on the Relationship between Philosophy and Politics, Public and Private Life*, in Seneca Philosophus, Edited by Jula Wildberger, Marcia L. Colish, Walter de Gruyter GmbH, Berlin-Boston, 2014, 167-187; Michael Kulikowski, *op. cit.*, 185-187; Giuseppe Zecchini, *op. cit.*, 83-113; Kai Ruffing, *op. cit.*

[131] 37, 5.

[132] 37, 7, dove usa vb. *dominor*, *-ari*; Jesper Majbom Madsen, *Autopsy from a Broken Monarchy: Trauma-based Readings from Cassius Dio's Contemporary Rome*, in *Studies in Contemporary Historiography*, edited by Andrew G. Scott, Oxford-Edmonton-Tallahassee, 2023 (*Histos* Supplement 15), 175, 176, 183, 185.

[133] 3, 7.

[134] 3, 7.

[135] 34, 8: *uti mos subditis est*.

[136] 5, 14.

[137] *Antimonarchic Discourse in Antiquity*, edited by Henning Börm, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2015.

[138] 5, 13. Sulla critica del comportamento dispotico degli imperatori romani cfr. *Private and Public Lies*... cit., 133-191 (*Augustan Dissimulation*), 195-327 (*Early Imperial Literatury*).

[139] 12, 3.

[140] 5, 8.

[141] 40, 1.

essa generate persino tra i membri delle dinastie[142], al disconoscimento del carattere non-meritocratico dell'apparato imperiale[143] ecc.

[142] 5, 12; 33, 24; 39, 29; 41, 11; 41, 22; 41, 29. Per questo aspetto, in generale, cfr. Marie Dallies, *La transmission de la violence chez les empereurs du Haut-Empire*, in *Le monstre et sa lignée. Filiations et générations monstrueuses dans la littérature latine et sa postérité*, textes réunis par Jean-Pierre De Giorgio et Fabrice Galtier, L'Harmattan, Paris, 2012, 237-250.

[143] 41, 20; 42, 24.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 531-564
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.531

AETERNITAS IMPERII. L'ARCO DI COSTANTINO, LA *MENS* IMPERIALE E L'*EVOCATIO* CRISTIANA

Maria Carolina CAMPONE*
(Dipartimento Umanistico,
Accademia Militare "Nunziatella", Napoli)

Keywords: evocatio*, arch of Constantine*, numen, Panegyrici Latini.

Abstract: **Aeternitas imperii. *The Arch of Constantine, the imperial* mens *and the Cristian* evocatio**. *The arch of Constantine, the subject of numerous studies, has recently returned to the center of attention of critics, who have highlighted traces of the ancient rite of* evocatio. *For this reason, the monument was used to reiterate the emperor's loyalty to the cult of* Sol*, even after the battle of the Milvian bridge. The text also analyzes the epigraph in relation to the knowledge that the Christian world had of the* evocatio *and its meaning, noting how a correct use of sources and a careful translation lead to dissuading from openly unilateral positions.*

Cuvinte-cheie: evocatio*, arcul lui Constantin,* numen*,* Panegyrici Latini.

Rezumat: **Aeternitas imperii. *Arcul lui Constantin,* mens *imperială şi* evocatio *cristiană***. *Arcul lui Constantin, subiect a numeroase studii, a revenit recent în centrul atenţiei criticilor, care au evidenţiat urme ale vechiului rit al* evocatio. *Din acest motiv, monumentul a fost folosit pentru a reitera loialitatea împăratului faţă de cultul lui* Sol*, chiar şi după bătălia de la podul Milvius. Textul analizează, de asemenea, epigrafa în raport cu cunoştinţele pe care lumea creştină o avea despre* evocatio *şi sensul acesteia, constatând cum o utilizare corectă a surselor şi o traducere atentă duc la descurajarea poziţiilor deschis unilaterale.*

Fra i monumenti romani più controversi e studiati, un posto di rilievo spetta all'Arco dedicato a Costantino dal senato romano. Probabilmente inaugurato nel 315, in occasione dei *decennalia* dell'imperatore per commemorarne la vittoria su Massenzio al ponte Milvio nel 312[1], esso tuttavia risale all'età di Adriano e fu riadattato in onore

* carolina.campone@gmail.com
[1] Cfr Buttrey 1983.

del figlio di Costanzo Cloro, come intuito già dal Frothingham e come è stato confermato nel corso delle relative campagne di scavo[2].

Al monumento è stata assegnata, dalla critica moderna, la funzione di sintetizzare, in forme architettoniche, i cambiamenti dell'era costantiniana sia nei dettagli iconografici sia in quelli stilistici[3]. L'arco a tre fornici sorge a breve distanza dal Colosseo, tra Palatino e Celio, e la sua struttura architettonica, molto simile a quella del vicino Arco di Settimio Severo, è decorata con una gran quantità di sculture, in parte di spoglio, pertinenti fasi storiche diverse, fra le quali otto statue traianee di Daci, altrettanti tondi di epoca adrianea inseriti in lastre di porfido e posti al di sopra dei fornici minori, otto rilievi aureliani sistemati a due a due nell'attico, ai lati dell'iscrizione dedicatoria, e il grande fregio traianeo, segato in quattro parti, collocate ai lati dell'attico e all'interno del fornice centrale. Le teste degli Augusti nei tondi e quelle del fregio sono state rilavorate e alcune di esse, con il segno del *nimbus* spettante alla maestà imperiale, hanno le sembianze di Costantino e di Licinio o, secondo altri, di Costanzo Cloro[4].

Di età costantiniana sono i tondi con *Sol* e *Luna*, rispettivamente presenti sul lato orientale e su quello occidentale dell'Arco; gli otto busti di imperatori divinizzati nei fornici minori; le chiavi degli archi con diverse figure divine; le divinità fluviali sui fornici laterali, le Vittorie trofeofore e le stagioni su quello centrale; il grande fregio storico che corre a mezza altezza sui fornici laterali e sui lati del monumento. La narrazione che vi si svolge inizia dal lato occidentale con la *profectio* dell'imperatore da Milano, continua su quello meridionale con l'*obsidio* di Verona e la battaglia del Ponte Milvio, cui seguono, a oriente, l'*ingressus* a Roma e, a settentrione, l'*oratio* e la *liberalitas*.

Particolarmente significativa è l'iscrizione incisa sull'attico, interpretata spesso, dal punto di vista religioso, come un capolavoro di ambiguità e citata come prova di un legame persistente di Costantino con il culto di *Sol* e quello di Apollo. Il testo epigrafico recita:

IMP(eratori) CAES(ari) FL(avio) CONSTANTINO MAXIMO P(io) F(elici) AUGUSTO S(enatus) P(opulus) Q(ue) R(omanus) QUOD

---

[2] Cfr Frothingham 1912; Melucco Vaccaro 1987; Melucco Vaccaro-Ferroni 1996; Melucco Vaccaro 2000; Melucco Vaccaro 2001.

[3] Cfr Bravi 2013.

[4] Sull'iconografia delle figurazioni presenti nell'Arco e il loro significato in relazione alla politica imperiale, cfr Pensabene 2016.

INSTINCTU DIVINITATIS MENTIS MAGNITUDINE CUM EXERCITU SUO TAM DE TYRANNO QUAM DE OMNI EIUS FACTIONE UNO TEMPORE IUSTIS REM PUBLICAM ULTUS EST ARMIS ARCUM TRIUMPHIS INSIGNEM DICAVIT[5].

Fra le diverse ipotesi avanzate in merito allo scopo e alle peculiarità del monumento, si è imposta di recente all'attenzione generale quella del Lenski, il quale, analizzando l'iscrizione, vi ha rintracciato riferimenti al rito dell'*evocatio*, interpretando, di conseguenza, la dedica come ulteriore prova delle posizioni dell'imperatore in campo religioso, distanti, a suo avviso, da quelle cristiane, accreditate, invece, da una pubblicistica facente capo a Lattanzio ed Eusebio di Cesarea[6]. Ad avviso dello storico, infatti, la presenza di accenni a una pratica cultuale tesa a ottenere l'aiuto della divinità costituirebbe la prova di un legame fra Costantino e la religione pagana, legame ancora vivo dopo la battaglia del ponte Milvio, che dunque inficerebbe il racconto degli autori cristiani. Il Lenski rintraccia nel monumento romano ulteriori elementi a sostegno dell'ipotesi che il figlio di Costanzo Cloro fosse devoto ad Apollo, come parrebbe accreditato dal Panegirico VI/7, considerato dalla maggior parte degli studiosi come testimonianza di una "visione pagana" dell'imperatore, verificatasi a Grand intorno al 310[7] e dunque ben prima della presunta "visione" cristiana.

La teoria dello studioso americano, che ha suscitato grande interesse, merita di essere approfondita, in quanto foriera di inedite considerazioni, sia per le connessioni che egli ha evidenziato, a livello lessicale, con una serie di testimonianze di età classica e post classica; sia in quanto essa finisce inevitabilmente per richiamare l'attenzione sulla "questione costantiniana" che, dal Grégoire in poi, continua a dividere gli storici[8]; sia, infine, per la centralità che in essa assume il rito dell'*evocatio*.

---

[5] *CIL* VI, 1139: "All'imperatore Cesare Flavio Costantino Massimo Pio Felice Augusto, il Senato e il popolo romano, poiché per ispirazione divina e per la grandezza del suo spirito in una sola volta con il suo esercito ha vendicato lo Stato, per mezzo di una giusta guerra, sia dal tiranno che da ogni sua fazione, dedicarono questo arco insigne per trionfi".

[6] Cfr Lenski 2008.

[7] Sulla "visione di Grand", cfr Jullian 1926; Wienand 2013; De Palma Digeser 2020.

[8] Cfr Grégoire 1931. Un sunto della questione è in De Giovanni 2018.

*L'*evocatio

Nel mondo romano, l'*evocatio* si presenta come un negozio giuridico bilaterale stipulato durante un assedio, allorché, quando si era sul punto di sferrare l'assalto finale a una città nemica, si procedeva a evocarne i numi tutelari allo scopo di indurli ad abbandonarla e trasferirsi a Roma, dove sarebbero stati istituiti per loro un culto e un tempio[9]. Che il rito fosse specificamente destinato alla divinità tutelare cittadina lo apprendiamo dalle fonti, dal *carmen evocationis*, tramandato da Macrobio[10], e dal *votum* del sacello ad essa riservato. Nella dialettica religiosa che si instaura al momento della conquista, in effetti, tale divinità gioca un ruolo estremamente rilevante per il suo peculiare legame con il luogo oggetto di conquista, legame che diviene centrale nella parte finale di un assedio o di una guerra[11]. Fra i motivi che rendevano necessaria la pratica dell'*evocatio* -oltre gli ovvi scopi politici- c'erano senza dubbio la ricerca del sostegno della divinità cittadina, senza il consenso della quale impadronirsi della città sarebbe stato molto difficile se non impossibile; la necessità di evitare un sacrilegio[12]; il tentativo di infondere coraggio all'esercito inducendolo a credere in un'alleanza con la divinità[13].

La pratica cultuale è connessa con ogni evidenza al problema del trasferimento a Roma di divinità straniere, delle quali solo una piccola parte veniva riconosciuta ufficialmente dal Senato, come si evince anche da una testimonianza di Festo[14], il quale definisce «peregrina sacra» i culti portati a Roma dopo l'evocazione degli dei.

Il rito si giustifica alla luce dell'importanza che i Romani attribuivano alle relazioni fra le divinità e i territori dei quali esse erano protettrici[15]. Interpretato in passato come una cerimonia eccezionale, limitata nello spazio (l'Italia) e nel tempo (la conquista della penisola

---

[9] Liv. V, 21, 3; Dion. Hal. XIII, 3, 3; Pl. *N.H.* XXVIII, 18; Macr. *Sat.* III, 9, 8.

[10] Macr. *Sat.* III, 9, 5.

[11] Cfr Rüpke 1990, 120, 163; Ferri 2008, 44.

[12] Su questo punto, va segnalato il parere contrario del Rüpke, il quale ricorda il disprezzo esibito dai Romani nei confronti delle città conquistate e le disposizioni per le quali i *loca sacra* perdevano la loro caratteristica in seguito all'annessione militare, il che tuttavia potrebbe interpretarsi proprio come conseguenza dell'*evocatio* e della "defezione" delle divinità dei vinti.

[13] Cfr Rüpke 1990, 120, 163-164; Ferri 2006, 205-206.

[14] Festo 268L.

[15] Cfr Sacco 2011; Blomart 2013.

italica), esso era invece praticato, con ogni probabilità, nell'ambito di un rituale non rigidamente codificato, nello svolgimento del quale erano gli dei i veri protagonisti. Si spiegherebbe così tanto la rara attestazione del verbo *evocare* nelle fonti[16] quanto l'oscillante presenza in esse di una formula fissa, in precedenza invece ritenuta fondamentale, come sembra credere anche Lenski.

Instinctu divinitatis: Paolino di Nola e l'*instinctus* cristiano

Lo studioso anglosassone, proprio in quanto ritiene essenziale nel rito la presenza di un formulario – «sei deus seive deast» – in realtà attestato, a proposito dell'*evocatio*, dal solo Macrobio[17], conduce un'attenta analisi lessicale dell'epigrafe costantiniana, basando in particolare la sua teoria sull'esame del lemma *divinitas*, che, a suo avviso, per la sua presunta indeterminatezza, sarebbe stato scelto per il suo riferimento a un qualunque dio o dea e ritenuto utile a indicare il nume tutelare di Costantino, identificato con *Sol*[18].

A differenza di altri studiosi che, in passato, avevano visto nel sostantivo un indizio della conversione dell'imperatore a un culto monoteistico come quello cristiano[19], Lenski ritiene che i senatori dedicatari dell'Arco avrebbero deliberatamente preferito tale termine ritenendolo neutro ed astratto ed adatto quindi a una società ancora ampiamente pagana, quale quella del IV sec., incline a un generico monoteismo. *Divinitas*, secondo lo studioso, potrebbe indicare, proprio in virtù della sua genericità, tanto un singolo dio quanto lo stesso imperatore, rappresentante degli dei in terra[20]. Tale voluta indeterminatezza sarebbe stata motivata da pratiche cultuali connesse al rito dell'*evocatio* e al nome segreto di Roma[21], nome che i Romani occultarono sempre per evitare che i nemici potessero usarlo, a loro volta,

[16] Cfr Blomart 2013; Blomart 2021. In effetti, il termine *evocatio* è presente solo in Macrobio, mentre nelle altre fonti si trova la corrispettiva forma verbale *evocare*. Per questo motivo, si è ritenuto più corretto parlare di divinità evocate che di pratica dell'*evocatio*. Cfr Rüpke 1990, 162; Blomart 1997, 100.

[17] Macr. *Sat*. III, 9, 5.

[18] Cfr Lenski 2008, 230.

[19] Cfr Alföldi 1948, 72, 132-133; Jones 1949, 91; Dörries 1972, 31-32; Holloway 2004, 19.

[20] Cfr Lenski 2008, 230.

[21] Cfr Ferri 2009; Vinci-Maiuri 2021.

per *evocare* i numi tutelari dell'Urbe, dal momento che la pratica era ben nota ad altri popoli di origine indoeuropea[22].

A un clima di studiata indeterminatezza rimanderebbe anche il lemma *instictus*, che il Lenski, sulla base di un calcolo delle occorrenze[23], riconnette alla sfera cultuale di Apollo e al culto di *Sol*, sostenendo che esso sarebbe utilizzato, anche in autori cristiani, in riferimento a un'ispirazione demoniaca o pagana e sostanziando la sua spiegazione attraverso il rimando al Panegirico VI/7[24]. I due testi, infatti, quello monumentale romano e quello encomiastico recitato in occasione dei *quinquennalia* di Costantino, costituirebbero la prova del legame del *princeps* con *Sol Invictus* sia prima sia dopo la battaglia del ponte Milvio, giacché, già nel 310, «while the emperor was visiting a temple of Apollo at Grand (Vosges) with his army, he witnessed a similar vision»[25].

Lo storico anglosassone, così come la maggior parte degli studiosi costantiniani, considera come dato acquisito la presenza dell'imperatore nel santuario di Apollo Grannus a Grand, dove al figlio di Costanzo Cloro sarebbe apparso il dio, come proverebbe il citato Panegirico VI/7. Quanto alle motivazioni proposte da Lenski a sostegno della sua ipotesi, se, come egli ritiene sulla base di una precedente indagine di Hall[26], l'ablativo «instinctu» è associato in un cospicuo numero di volte – ma comunque non in maniera esclusiva[27] – al culto solare di Apollo, è pur vero che, proprio in virtù della sua occorrenza, sorprende, a parere di chi scrive, che, in un monumento pubblico, il nome del dio fosse sottaciuto a favore di un'ambiguità poco comprensibile, specie in un periodo, quale fu l'età tardoantica, fortemente travagliato da problemi religiosi e attese escatologiche, in cui un particolare rilievo era assegnato ai *nomina* divini, secondo il diffuso concetto che l'originario nome di ciascun dio fosse stato arricchito nel tempo con innumerevoli epiteti in rapporto alle sue molteplici manifestazioni[28].

Peraltro, proprio *Sol* è presente in uno dei tondi della facciata orientale, corrispondente a quello con *Luna* sulla facciata occidentale,

---

[22] Cfr Sacco 2011. Sul nome 'segreto' di Roma, cfr Campone 2022a.
[23] Cfr Lenski 2008, 223.
[24] Ivi, 213-217.
[25] Ivi, 213.
[26] Cfr Hall 1998.
[27] Cfr *ThlL*, VII, 1/VIII.
[28] Cfr Mastandrea 2015, 182.

per cui la sua esplicita citazione nel testo epigrafico sarebbe risultata normale e quasi scontata[29].

A contraddire tuttavia definitivamente un'accezione prevalentemente pagana del termine *instinctus* è un interessante brano di Paolino di Nola (355 ca.-431) che il Lenski tralascia di citare, pur ricordando invece la presenza del sintagma «suae adspirationis instinctu»[30] nel medesimo autore. Questi, nell'epistola 31 indirizzata al suo amico Sulpicio Severo, scritta nel 403, poco prima della consacrazione della *basilica nova* a Cimitile, descrive l'*inventio* della Vera Croce ad opera di Elena e la sua ricerca del luogo esatto in cui era avvenuta la crocifissione di Gesù. Dunque, la regina, incerta sulla precisa localizzazione dell'evento, «iussit ilico urgente sine dubio conceptae revelationis instinctu in ipsum locum operam fossionis accingi»[31].

La testimonianza di Paolino sembra preziosa non solo perché va a completare la casistica di citazioni cristiane del sostantivo *instinctus* attentamente proposta da Lenski[32], ma perché il Nolano, nativo di Burdigala, era allievo di Ausonio ed educato in un ambiente vicino a quello in cui maturano i Panegyrici costantiniani[33], che egli dimostra di conoscere bene[34]. La scelta di descrivere l'ispirazione della madre di Costantino proprio col ricorso al termine presente nell'Arco in riferimento all'imperatore non sembra affatto casuale, ma motivato probabilmente dal desiderio di indicare quell'ispirazione divina che i contemporanei ritenevano illuminante per l'esperienza politica e culturale costantiniana. Il fatto che a distanza di circa un secolo dall'editto di Milano il prelato aquitano ricorresse proprio a questo sostantivo per spiegare il ritrovamento della Croce ad opera della madre di Costantino non sembra irrilevante.

Parimenti non convince pienamente la spiegazione fornita per *divinitas*, sostantivo che sembra illustrato dallo studioso più alla luce

---

[29] Peraltro, il binomio *divinitatis instinctu*, identico a quello dell'arco tranne che nella disposizione delle parole componenti il binomio, è presente pochi anni dopo in Vegezio, che lo utilizza in un contesto essenzialmente laico, in riferimento alla composizione dell'esercito romano senza alcun apparente riferimento a *Sol*. Cfr Veg. *Mil*. II, 21.

[30] Paul. Nol. *ep*. 49, 8.

[31] Id. *ep*. 31, 5.

[32] Cfr Lenski 2008, 256-257.

[33] Cfr Balbo 2008.

[34] In particolare, il carme 10 di Paolino dimostra una stretta relazione, a livello lessicale, con il Panegirico VI/7.Cfr Campone 2023a.

della sua accezione moderna che in maniera conforme a quella antica. In latino, infatti, più che un riferimento generico alla divinità, il lemma è impiegato con specifica allusione a un intervento divino di tipo ausiliatorio o metonimicamente come corrispettivo di *deus*. Molto interessante risulta l'accezione che esso assume tanto in campo filosofico, con Cicerone e Seneca, autori nei quali esso è atto a illustrare la natura divina del dio[35], quanto, in età imperiale, con Plinio il vecchio, che, sulla base del suo significato etimologico, vi ricorre per indicare la capacità divinatoria dei numi[36].

Al riguardo, risulta illuminante l'analisi condotta dal Ferri, il quale ha da tempo mostrato come il ricorso a *deus* e *dea* nella formula dell'*evocatio* avesse un valore "inclusivo", teso a sollecitare l'intervento di una qualunque divinità legata al *genius loci*, e non "individuativo", volto a specificarne la tipologia[37], giacché «il Romano sa per certo che c'è una divinità in ogni luogo nonostante questo sia spesso l'unico dato sicuro di cui è in possesso»[38].

In effetti, la lingua latina per rendere il più generico "divinità" ricorreva spesso a *deus*[39]. Nel caso specifico, più che un sostantivo astrattamente e deliberatamente neutrale e generico, *divinitas* sembra essere un termine adoperato precisamente per indicare determinate caratteristiche legate alla capacità predittiva di un dio, il cui aiuto ai fini della vittoria conseguita dall'imperatore il Senato intendeva sottolineare.

L'interessante esame delle occorrenze del lemma proposto da Lenski[40] non risulta del tutto condivisibile nelle sue conclusioni, poiché ne conferma l'uso anche in riferimento al dio cristiano, per il quale i

---

[35] Sen. *Nat*. 2, 36.

[36] Plin. *N.H*. 2, 149; 7, 119. Da notare il il libro II è dedicato all'astronomia e nel VII il termine è usato in riferimento alla Sibilla: «divinitas et quaedam caelitum societas nobilissima ex feminis in Sibylla fuit, ex viris in Melampode apud Graecos, apud Romanos in Marcio». In effetti, il termine *deus* indica genericamente una qualunque divinità in tutte le lingue indoeuropee, derivando da un prototipo *deiwos derivante da *djews (cielo).

[37] Cfr Ferri 2009.

[38] Ivi, p. 137.

[39] Non a caso, il termine era usato anche in formule di imprecazione e augurio (Ter. *Phorm*. 552; Cic. *Phil*. 3, 35; Sall. *Iug*. 14, 19). Sintomatico in tal senso anche un passo di Virgilio (*Aen*. VIII, 351) ripreso da Seneca (*ep*. 41, 2). Il valore generico di *deus* è peraltro attestato dal suo significato semantico, su cui cfr Eliade 1976, 53, 59, 60.

[40] Cfr Lenski 2008, 230-231.

Padri latini usano indifferentemente *deus* e *divinitas*, anche se il secondo è attestato con minore frequenza. La minore occorrenza del termine, tuttavia, non si spiega con una sua genericità, ma rimanda piuttosto al suo specifico significato riferito all'essenza della natura divina, al suo potere e alla sua qualità[41]. Peraltro, è proprio con gli scrittori cristiani e durante il tardo impero che *divinitas*, che compare piuttosto di rado nella letteratura di età classica e presso autori non cristiani, comincia ad essere impiegato di frequente[42]. La sua presenza in alcuni dei *Panegirici* latini è la prova tanto della sua diffusione nel corso del IV secolo quanto del suo preciso significato in riferimento tanto alla figura divina[43] quanto a quella dell'imperatore[44].

Che nello specifico contesto del monumento romano il sostantivo *divinitas* giustifichi di per sé la presenza dell'*evocatio* è ritenuto da Lenski provato proprio dalla sua supposta indeterminatezza, che rimanderebbe alla formula cautelare del rito «sive deus sive dea», ritenuta topica nel rito stesso[45]. Tuttavia, a ben guardare, tale presunta indeterminatezza, di cui la scelta lessicale sarebbe una prova, non è un fattore rituale o necessario, essendo assente, ad esempio, in una nota testimonianza di Livio, in cui viene pronunciato il nome del dio[46].

Al di là dei singoli punti della teoria di Lenski, preme comunque sottolineare come, secondo lo studioso, la presenza dell'*evocatio*, cui il testo epigrafico rimanderebbe, sarebbe prova del contesto culturale pagano nel cui ambito Costantino continuerebbe a muoversi anche dopo il suo ingresso a Roma. Eppure, il termine *instinctus* è, dal punto di vista semantico, il corrispettivo latino di quello greco utilizzato da Eusebio a proposito delle preghiere che il *princeps* era solito recitare prima della battaglia e, in particolare, prima dello scontro con Licinio. Il vescovo di Cesarea, infatti, sostiene che il sovrano era «come mosso da una divina ispirazione» (ὥσπερ θειοτέρᾳ κινηθείς

[41] Min. Fel. 17, 2; Lact. *inst*. I, 11, 10; 7, 8, 10; Hier. *tract. in psalm*. I, 132; Rufin. *Hist*. 3, 24, 13; Prud. *Perist*. 10, 951.

[42] *ThlL*, V/1, 1614, *ad vocem*. Ricordiamo almeno Tert. *de pud*. XXI, 5.

[43] *Pan*. IV/10, 7; 13.

[44] *Pan*. VI/7, 17; XII/9, 22

[45] Cfr Le Gall 1976, 521-522; Alvar 1985; Guittard 2003; Ferri 2006, 216-222.

[46] Liv. V, 21, 2.

ἐμπνεύσει)[47] ricorrendo a un sostantivo (ἐμπνεύσει) perfettamente corrispondente a quello presente nell'Arco.

In sostanza, l'eventuale allusione alla cerimonia nota come *evocatio* non sembra risolvere il problema dell'interpretazione dell'Arco e della sua iscrizione, dal momento che la cerimonia in questione non era affatto limitata a pochi casi, ma ben nota anche in relazione al mondo cristiano.

*L'*evocatio *nella cultura guidaico-cristiana*

Tracce di *evocatio* sono state individuate già nei Vangeli e precisamente nelle parole di Gesù riportate da Marco (13, 1-2): «βλέπεις ταύτας τάς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπί λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ»[48]. Il Kloppenborg, che ha analizzato con grande precisione il passo, lo mette in relazione tanto con quello corrispondente nel Vangelo di Luca (19, 44), quanto con il vangelo Q (13, 35a), generalmente datato a un momento precedente la caduta di Gerusalemme, in cui Gesù esprime una profezia simile, che farebbe dunque riferimento a una *evocatio* rituale e letteraria insieme, motivabile con una spiegazione *ex post*[49].

Nel passo di Marco, la frase di Cristo alluderebbe alla possibilità che Tito, dinanzi alle mura di Gerusalemme, abbia avocato a sé la potenza di Yahweh e che l'evangelista, modellando sulla formula rituale le parole del Maestro, ne abbia offerto una caratterizzazione in chiave cristiana sinora poco nota, aprendo così la strada a una vera e propria cristianizzazione del rito attestata ampiamente fra IV e V secolo[50], al-

---

[47] Eus., *Vita*, II, 12, 2. Entrambi i termini (il greco e*mpnéusis* e il latino *instinctus*) indicano l'ispirazione interiore, essendo composti con la particella *en/in* tuttora presente in italiano e nelle lingue di ascendenza cosiddetta indoeuropea.

[48] "Vedi queste grandiose fabbriche? Qui non ne resterà pietra su pietra che non sia distrutta". La traduzione è di chi scrive.

[49] Cfr Kloppenborg 2005. L'autore individua un nesso stringente fra *Lc* 19, 44, *Mc* 13, 1-2 e Tac., *Hist*., V, 13, 2.

[50] Cfr Blomart 2013, 6-14. Lo studioso rileva che su 26 menzioni del rito ben otto sono di epoca cristiana. In tal senso sono stati spiegati da Magness anche i rilievi dell'arco di Tito, che proverebbero la "cattura" di Yahweh e il suo riassorbimento nella sfera culturale e cultuale del Giove Capitolino: cfr Magness 2008.

lorché il verbo *evocare* è attestato per indicare l'invocazione delle anime, dei defunti e di Cristo[51].

Tale ipotesi si basa peraltro sul confronto con un passo di Tacito e uno di Giuseppe Flavio: lo storico romano, trattando dell'assedio di Gerusalemme, riferisce che, una volta che esso aveva preso inizio, il Dio degli Ebrei lasciò il tempio, le porte del santuario si spalancarono e una voce più che umana si udì gridare che gli dei se ne stavano andando:

> *Evenerant prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa. Visae per caelum concurrere acies, rutilantia arma et subito nubium igne conlucere templum. Apertae repente delubri fores et audita maior humana vox excedere deos; simul ingens motus excedentium. Quae pauci in metum trahebant: pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur*[52].

Partendo da un'analisi del testo tacitiano, il Kloppenborg ha rilevato come la distruzione del tempio e la separazione dei vinti dal loro nume fossero elementi necessari di conquista, giustificati proprio dal ricorso all'*evocatio*, che dunque dovette essere eseguita[53], come proverebbe anche l'espressione tacitiana «excedere deos», coerente con il *verbum tecnicum* del *carmen* – *evocare* ossia 'chiamare fuori' – riportato da Macrobio[54].

La notizia di Tacito trova un riscontro in Giuseppe Flavio, il quale nel suo *Bellum Judaicum*, scrive:

---

[51] Tert. *adv. Marc.* II, 25, 2; Lact. *Inst.* IV, 27, 18-19; Rufin. *Hist. mon.* XXVIII, 4, 3-48; Orig. *in cant.* 4, p. 223, 233 [ed. Baehrens].

[52] Tac. *Hist.*, V, 13, 1-2: "Si erano verificati dei prodigi, che quel popolo, schiavo della superstizione, ma avverso alle pratiche religiose, non ha il potere di scongiurare con sacrifici e preghiere. Si videro in cielo scontri di eserciti e sfolgorio di armi e, per improvviso ardere di nubi, illuminarsi il tempio. Si aprirono di colpo le porte del santuario e fu udita una voce sovrumana annunciare: 'Gli dei se ne vanno' e contemporaneamente un gran movimento come di esseri che andavano via. Pochi ne ricavavano motivi di paura: i più erano persuasi di quanto contenuto negli antichi scritti dei sacerdoti, che proprio in quel tempo l'Oriente avrebbe mostrato la sua forza e uomini venuti dalla Giudea si sarebbero impadroniti del mondo".

[53] Cfr Kloppenborg 2005.

[54] L'autore infatti riporta che i Romani «certo carmine evocarent tutelares deos» (*Sat.* III, 9, 1-5).

> κατὰ δὲ τὴν ἑορτήν, ἣ πεντηκοστὴ καλεῖται, νύκτωρ οἱ ἱερεῖς παρελθόντες εἰς τὸ ἔνδον ἱερόν, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος πρὸς τὰς λειτουργίας, πρῶτον μὲν κινήσεως ἔφασαν ἀντιλαβέσθαι καὶ κτύπου, μετὰ δὲ ταῦτα φωνῆς ἀθρόας μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν[55].

Com'è stato rilevato[56], nel VI libro lo scrittore ebreo ricorda una serie impressionante di σημεῖα negativi per Israele, con una concentrazione di prodigi che non si ritrova in alcun'altra sezione dell'opera, preannunciati da una serie di riflessioni nel V libro[57].

L'enigmatico racconto di Giuseppe Flavio si giustificherebbe col fatto che un resoconto più dettagliato avrebbe comportato l'ammissione che i romani erano riusciti a convincere Jahweh ad abbandonare il suo popolo, ammissione che tuttavia implicitamente è ricavabile dal testo[58].

Sulla base di un confronto con questi passi, il Kloppenborg ritiene che il brano del Vangelo di Marco dimostri che l'autore avrebbe recepito lo svolgimento del rito prima dell'assalto definitivo alla città.

---

[55] Ios. Fl., *B.J.*, VI, 299-300: "Dopo la processione, che è detta pentecoste, di notte i sacerdoti, entrati all'interno del tempio, com'è loro abitudine, per la liturgia, riferirono di essersi accorti, prima, di un trambusto e di un movimento, poi di una sola voce: "andiamo via di qui".

[56] Cfr Tagliaferro 2015.

[57] Ios. Fl., *B.J.*, V, 13, 566: Οὐκ ἂν ὑποστειλαίμην εἰπεῖν ἅ μοι κελεύει τὸ πάθος: οἶμαι Ῥωμαίων βραδυνόντων ἐπὶ τοὺς ἀλιτηρίους ἢ καταποθῆναι ἂν ὑπὸ χάσματος ἢ κατακλυσθῆναι τὴν πόλιν ἢ τοὺς τῆς Σοδομηνῆς μεταλαβεῖν κεραυνούς: πολὺ γὰρ τῶν ταῦτα παθόντων ἤνεγκε γενεὰν ἀθεωτέραν: τῇ γοῦν τούτων ἀπονοίᾳ πᾶς ὁ λαὸς συναπώλετο. "Devo proprio dire quello che sento a riguardo, perché anche se i romani avessero tardato a venire contro questi criminali, penso che la città sarebbe stata distrutta o dal terreno apertosi e pronto a inghiottirli o dall'acqua dilagata o da tuoni tali da distruggere l'area intorno a Sodoma, poiché aveva generato una generazione di uomini più empi di quelli che subirono quei castighi, e fu per la loro follia che tutto il popolo venne ucciso".

[58] Così scrive lo storico di origine ebraica: Τῖτος δὲ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Ἀντωνίαν διεγνωκὼς τῆς ἐπιούσης ἡμέρας ὑπὸ τὴν ἕω μετὰ πάσης ἐμβαλεῖν τῆς δυνάμεως καὶ τὸν ναὸν περικατασχεῖν. [250] Τοῦ δ' ἄρα κατεψήφιστο μὲν τὸ πῦρ ὁ θεὸς πάλαι, παρῆν δ' ἡ εἱμαρμένη χρόνων περιόδοις ἡμέρα δεκάτη Λώου μηνός, καθ' ἣν καὶ πρότερον ὑπὸ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέως ἐνεπρήσθη. "Tito tornò nella torre dell'Antonia, avendo deciso di assaltare il tempio con tutto il suo esercito il giorno successivo all'alba, e di circondare il santuario. Dio l'aveva condannato al fuoco da molto tempo, ed ora, al passare dei secoli, era venuto quel giorno fatale, il decimo del mese Lous, lo stesso giorno in cui fu bruciato molto tempo fa dal re di Babilonia". Ios. Fl., *B. J.*, VI, IV, 249-250.

Christiane Saulnier ha evidenziato come nel luogo tacitiano ci siano tracce evidenti di un'*evocatio* "dimenticata", ma nota alle fonti latine, abbastanza vaga da consentire che in essa fossero incluse anche divinità dal nome impronunciabile, come nel caso di Yahweh[59].

Tale ipotesi è supportata da un esame più completo della testimonianza di Giuseppe, il quale riassume così il discorso di Tito:

> μαρτύρομαι θεοὺς ἐγὼ πατρίους καὶ εἴ τις ἐφεώρα ποτὲ τόνδε τὸν χῶρον, νῦν μὲν γὰρ οὐκ οἴομαι, μαρτύρομαι δὲ καὶ στρατιὰν τὴν ἐμὴν καὶ τοὺς παρ' ἐμοὶ Ἰουδαίους καὶ ὑμᾶς αὐτούς, ὡς οὐκ ἐγὼ ταῦθ' ὑμᾶς ἀναγκάζω μιαίνειν. κἂν ἀλλάξητε τῆς παρατάξεως τὸν τόπον, οὔτε προσελεύσεταί τις Ῥωμαίων τοῖς ἁγίοις οὔτε ἐνυβρίσει, τηρήσω δὲ τὸν ναὸν ὑμῖν καὶ μὴ θέλουσι»[60].

In maniera del tutto condivisibile, Hadas-Lebel ha messo in luce una precisa corrispondenza tra questo passo e la formula tradizionale dell'*evocatio*, come riportata da Macrobio:

> *Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum archanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos: quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam, si posset, nefas aestimarent deos habere captivos*[61].

---

[59] Cfr Saulnier 1989. Con Saulnier concorda anche Mastino, secondo il quale le testimonianze incrociate di Tacito e Giuseppe Flavio provano che Tito abbia celebrato un rito religioso arcaico qual era l'*evocatio*, nel tentativo di trasferire a Roma il culto del Signore degli Ebrei. Tacito avrebbe raccontato ciò che Giuseppe Flavio aveva certificato ossia che il Dio degli Ebrei aveva abbandonato il sacro recinto. Cfr Mastino 2012, 35.

[60] Ios. Fl., *B.J.*, VI, 127-128: "chiamo a testimoni gli dei patri e qualsiasi divinità in passato abbia custodito questo luogo, chiamo a testimone il mio esercito e gli ebrei quanti vivono presso di me, che io non costringo a contaminare questi luoghi. Qualora poi cambiate questo luogo di battaglia con un altro, nessun Romano si avvicinerà ai luoghi sacri né li contaminerà, perché salverò il vostro tempio anche se non volete".

[61] Macr., *Sat.*, III, IX, 6: "È accertato che tutte le città fossero sotto la protezione di una qualche divinità e che fosse stata sconosciuta e misteriosa a molti popoli l'usanza dei Romani di evocare con una formula fissa gli dei tutelari quando assediavano una città nemica e confidavano così di poterla conquistare, dato che o non credevano che la città potesse essere espugnata in altro modo o, anche se ne erano in grado, consideravano un sacrilegio avere come prigionieri degli dei".

Lo studioso sottolinea anche come una certa reticenza da parte dello storico di età flavia sia dovuta anche alla scarsa comprensione che egli evidentemente aveva di una procedura di guerra tipicamente romana[62]. Si spiegherebbero così alcuni passaggi altrimenti oscuri nel testo di Giuseppe, come il rispetto per gli oggetti sacri del Tempio e la volontà, chiaramente espressa da Tito, di preservare l'edificio, anche nei confronti di chi non condividesse tale scelta[63], ma anche la caratterizzazione di un dio pronto a schierarsi con l'uno o con l'atro dei contendenti[64].

Non sembra casuale, al riguardo, che la riconciliazione fra Romani voluta da Vespasiano attraverso il tempio della Pace, stando alla testimonianza di Giuseppe Flavio, passasse attraverso il trionfo sui Giudei in rivolta[65]. Si spiega così un altro passo del *Bellum Judaicum*, in cui l'autore racconta che «Ῥωμαῖοι δὲ τῶν μὲν στασιαστῶν καταπεφευγότων εἰς τὴν πόλιν, καιομένου δὲ αὐτοῦ τε τοῦ ναοῦ καὶ τῶν πέριξ ἁπάντων, κομίσαντες τὰς σημαίας εἰς τὸ ἱερὸν καὶ θέμενοι τῆς ἀνατολικῆς πύλης ἄντικρυς ἔθυσάν τε αὐταῖς αὐτόθι καὶ τὸν Τίτον μετὰ μεγίστων εὐφημιῶν ἀπέφηναν αὐτοκράτορα»[66]. L'immolazione di vittime e l'acclamazione erano parte integrante dell'*evocatio*: alla prima allude in effetti il verbo *thyo* cui lo storico ricorre, essendo questo appunto il verbo tecnico dei sacrifici con uccisione rituale[67], con cui si faceva riferimento all'offerta di *hostiae*, a seguito della pronuncia del *votum*, per esaminarne gli *exta*[68].

---

[62] Cfr Hadas Lebel 2006; Hadas Lebel 2009.

[63] Ios. Fl., *B.J.*, VI, 363; 128; 242.

[64] Ivi, 367; 411-412.

[65] Ivi, VII, 161-162: ἀνέθηκε δὲ ἐνταῦθα καὶ τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ τῶν Ἰουδαίων χρυσᾶ κατασκευάσματα σεμνυνόμενος ἐπ᾽ αὐτοῖς. τὸν δὲ νόμον αὐτῶν καὶ τὰ πορφυρᾶ τοῦ σηκοῦ καταπετάσματα προσέταξεν ἐν τοῖς βασιλείοις ἀποθεμένους φυλάττειν. "Pose lì anche le preziose suppellettili d'oro provenienti dal tempio dei Giudei vantandosi di esse. Ordinò tuttavia che la loro legge e i veli purpurei del luogo santo fossero custoditi al sicuro nel palazzo".

[66] Ivi, VI, 316: "i Romani, mentre i rivoltosi fuggivano verso la città e mentre il tempio e le costruzioni intorno ad esso bruciavano, avendo portato le insegne verso il tempio e avendole collocate di fronte alla porta orientale, ivi offrirono sacrifici in loro onore e acclamarono Tito imperatore con le più solenni formule religiose".

[67] Cfr Ingarao 2020.

[68] Macr. *Sat.* III, IX, 9.

Il testo dello storico ebreo, giustamente definito, per le peculiarità del personaggio, un caso esemplare di "ibridazione letteraria"[69], con i prodigi verificatisi prima dell'uscita di Yahweh dal tempio, ben si adatta alla descrizione di una *evocatio* rituale che, relativamente alla conquista di Gerusalemme, appare difficile da ricostruire anche per la peculiarità della religione ebraica rispetto alle altre del mondo antico: il divieto di pronunciare il nome di Dio e l'aniconicità del 'popolo eletto' rendevano difficoltose sia la declamazione del *carmen evocationis* sia la sua narrazione da parte di un eventuale testimone. Tuttavia, alcuni accenni del *Bellum Judaicum*, lasciano supporre proprio che la "defezione" rituale del dio fosse avvenuta o che essa sembrava compiuta agli occhi dello scrittore, che infatti afferma: «σὺν θεῷ γε ἐπολεμήσαμεν»[70].

D'altra parte, allorché Giuseppe deve spiegare a un pubblico pagano la nozione dell'allontanamento della Shekhina, la presenza divina che, in quanto tale, non può dimorare fra i peccatori o gli impuri, insiste sulla *pietas* romana proprio nel momento immediatamente precedente l'assalto finale[71], quello ritenuto adatto per l'*evocatio*.

Al riguardo, è plausibile che, coerentemente con il valore assegnato ai *sacra* nella religione romana, i vincitori facessero di alcuni oggetti cultuali, come la menorah e i vasi sacri, una sorta di sostituto del Dio dei vinti, il che spiegherebbe sia l'ordine di Vespasiano di collocare tali vasi nel tempio della Pace[72] sia il rilievo che la scena del trasporto della menorah ha nell'Arco di Tito.

D'altro canto, ammettendo il mancato trasferimento rituale a Roma di Jahweh, esso potrebbe anche trovare una motivazione: se si esclude che il Dio possa essere stato assimilato *sic et simpliciter* a Giove Capitolino – possibilità questa che comunque spiegherebbe il successivo cambiamento onomastico di Gerusalemme sotto Adriano – è lecito supporre che in età imperiale, stante l'annullamento simbolico dei confini geografici degli stati annessi a Roma, divenendo essi parte di un unico sistema statale, era automaticamente inutile un "trasferimento" rituale della divinità.

---

[69] Cfr Davies 2019.
[70] Jos. Fl., *B.J.*, VI, 411: "abbiamo combattuto al fianco di Dio".
[71] Ivi, VI, 127.
[72] Ivi, VII, 161-162.

È pur vero tuttavia che, come ricorda Mastino[73], il proposito di Tito di spostare a Roma il culto del Dio ebraico identificandone il tempio con quello di Giove Capitolino è evidente non solo dall'imposizione del *fiscus iudaicus* a favore di questo culto e dal fatto che numerosi cimeli ebraici erano stati trasferiti nel Palazzo imperiale sul Palatino, ma soprattutto dalle tracce di un vero e proprio pellegrinaggio di fedeli di religione ebraica verso il Tempio della Pace a Roma negli anni immediatamente successivi alla sua costruzione[74].

Che Tacito e Giuseppe Flavio non citino direttamente l'*evocatio*, può essere spiegato proprio con la frequenza della celebrazione, frequenza che doveva renderlo un banale rito militare di cui fare esplicita menzione solo in casi particolari.

A chiarire ancor meglio la questione, occorre far riferimento a un passo di Plinio il Vecchio di grande rilievo. Lo studioso, che cita Verrio Flacco e dunque riporta la fonte più antica sull'argomento, riferisce che il rito veniva officiato dai pontefici, i quali erano incaricati di recepire la divinità nemica «ampliorem apud Romanos cultum»[75], il che non implica, come spesso si è sostenuto, un trasferimento "fisico" del dio conquistato, ma la sua ricezione nel *pantheon* romano.

Una tale interpretazione implicherebbe che l'*evocatio* fosse non un rito arcaico e caduto col tempo in disuso, come spesso sostenuto[76], ma che fosse ancora praticato in epoca imperiale – come è testimoniato peraltro anche per il regno di Tiberio[77] – o che almeno avesse lasciato tracce nei rituali di guerra.

Per tale motivo, Giorgio Ferri, che ha dedicato diversi studi al rito dell'*evocatio* e al concetto di *tutela Urbis*, ha dimostrato come la pratica della "persuasione" nei confronti del dio protettore dei nemici non terminasse affatto nel I sec. a.C., come spesso sostenuto, ma subisse invece una modifica sostanziale legata al processo che portò alla formazione di eserciti personali[78]. L'*evocatio* era diventata, già con Silla, un mezzo per garantirsi un appoggio "personale" e non l'aiuto alla *res publica*: come ha visto Dumézil, allorché il dittatore spogliò il tempio di Delfi delle sue ricchezze, «praticò una rinnovata *evocatio*:

[73] Cfr Mastino 2012, 36.
[74] Jos. Fl., *B. J.*, VII, 5, 7. Cfr Noy 2005.
[75] Pl., *Nat. Hist.*, XXVIII, 18.
[76] Cfr Basanoff 1947, 196.
[77] Cfr Kloppenborg 2005, 437.
[78] Cfr Ferri 2006, 243.

la statuetta che egli conservò devotamente e che divenne la sua protettrice corrisponde alla Giunone di Veio»[79].

Allo stesso modo, Cesare avrebbe evocato Venus Victrix, considerata protettrice di Pompeo e del suo *castrum*, prima della battaglia di Farsalo[80], a riprova del fatto che oramai il rito non era più legato esclusivamente alla conquista di una città o a un assedio, dal momento che gli scontri avvenivano sempre più spesso in campo aperto. Tenuto conto di ciò, Ferri ipotizza che l'ultima *evocatio* sia stata praticata da Costantino prima della battaglia del ponte Milvio: egli, che era ancora legato a divinità pagane come Sol, avrebbe evocato il dio cristiano, cui avrebbe concesso, in cambio la liceità del culto[81], riconoscendolo così come l'unica divinità in grado di reggere le sorti del conflitto. Si spiegherebbe così la "visione" di cui parlano Lattanzio ed Eusebio, come tentativo *ex post* di conferire una veste cristiana a una pratica pagana.

Sol Invictus e Apollo: la "visione di Gand"

La teoria di Lenski si basa soprattutto sulla vicinanza di Costantino a culti solari, come proverebbe, secondo lo studioso, la cosiddetta "visione di Grand" durante la quale il figlio di Costanzo Cloro avrebbe visto il dio Apollo nella sua ipostasi di Grannus, al quale sarebbe rimasto sempre fedele.

Tuttavia, come di recente rilevato[82], una corretta traduzione del passo induce a escludere la possibilità di una "visione pagana", dal momento che il testo latino sembra piuttosto alludere a un'autoconsacrazione imperiale espressa secondo un processo di identificazione del *princeps* con il dio, ampiamente attestato sin dall'età ellenistica.

Scrive infatti l'anonimo panegirista:

> *Postridie enim quam accepto illo nuntio geminatum itineris laborem susceperas, omnes fluctus resedisse, omnem quam reliqueras tranquillitatem redisse didicisti, ipsa hoc sic ordinante Fortuna ut te ibi rerum tuarum felicitas admoneret dis immortalibus ferre quae voveras, ubi deflexisses ad templum toto orbe pulcherrimum, immo ad praesentem, ut vidisti, deum. Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum sin-*

[79] Dumézil 2001, 461.
[80] Cfr Basanoff 1947, 190-193.
[81] Cfr Ferri 2006, 244.
[82] Campone 2022b, 45-58.

gulae ferunt omen annorum. Hic est enim humanarum numerus aetatum quae tibi utique debentur ultra Pyliam senectutem. Et immo quid dico «credo»? Vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt. Quod ego nunc demum arbitror contigisse, cum tu sis, ut ille, iuvenis et laetus et salutifer et pulcherrimus, imperator. Merito igitur augustissima illa delubra tantis donariis honestasti, ut iam vetera non quaerant. Iam omnia te vocare ad se templa videantur praecipueque Apollo noster, cuius ferventibus aquis periuria puniuntur, quae te maxime oportet odisse. Di immortales, quando illum dabitis diem, quo praesentissimus hic deus omni pace composita illos quoque Apollinis lucos et sacras aedes et anhela fontium ora circumeat?[83].

A ben guardare, il panegirista sostiene che il *princeps* avrebbe visto sé stesso nelle vesti di Apollo, con il quale condivideva le caratteristiche di bellezza, giovinezza e salute. Peraltro, l'Apollo di Grand è differente da quello romano e da Sol Invictus. La divinità gallica era infatti collegata al sole, ma anche al mondo ctonio e alle sorgenti termali, alle quali allude anche il testo del Panegirico[84], che peraltro distingue attentamente l'Apollo "di Costantino" (*Apollinem tuum*) dall'Apollo locale (*Apollo noster*), nel cui tempio, contrariamente a quanto

[83] *Pan.* VI/7 [ed. Lassandro-Micunco 2000], 21, 3-22, 1: "Già il giorno dopo in cui, ricevuta quella notizia, avevi raddoppiato le marce forzate, apprendesti che tutte le acque si erano calmate e che era tornata la completa tranquillità che avevi lasciato alla tua partenza. La stessa Fortuna disponeva intanto che la felicità delle tue imprese ti consigliasse di portare agli dei immortali le offerte promesse in voto, proprio dove avevi deviato per dirigerti verso il tempio più bello del mondo, anzi verso il dio che è lì presente, come tu stesso hai potuto vedere. Hai visto, infatti, credo, Costantino, il tuo Apollo, accompagnato dalla Vittoria offrirti corone di alloro, ognuna delle quali costituisce per te un presagio di trenta anni. Questo, infatti, è il numero delle generazioni umane che comunque ti spettano, ben oltre gli anni del vecchio di Pilo. Ma perché dico "credo"? Lo hai visto e ti sei riconosciuto nell'aspetto di quel dio a cui i canti divini dei poeti hanno predetto che spetta il regno del mondo intero. Ritengo che questo si sia verificato ora finalmente: tu sei, come lui, giovane e lieto, portatore di salvezza e bellissimo, o imperatore. Giustamente dunque hai onorato di così grandi doni quegli augustissimi templi, che oramai non rimpiangono più quelli di un tempo. Ormai tutti i templi sembrano invocarti e soprattutto quello del nostro Apollo, nelle cui acque ribollenti vengono puniti gli spergiuri, che tu più di ogni altro devi detestare. O dei immortali, quando ci concederete quel giorno in cui questo dio, a noi così propizio, ristabilita ovunque la pace, verrà a visitare anche i boschi sacri ad Apollo, il suo santo tempio e le bocche fumanti delle sue sorgenti?". Sul ruolo politico di Apollo in questo contesto, cfr Zugravu 2018, 37-38.

[84] Sul collegamento con l'oltretomba, cfr Husar 1998; Fernstål 2003.

si sostiene spesso, il figlio di Costanzo Cloro non per forza doveva essersi recato.

In effetti, il testo è giocato sull'opposizione fra «il tuo Apollo» e «il nostro Apollo» che riconduce la visione nell'ambito del rapporto fra Costantino e le Gallie, che attraversa tutto il testo, ma anche in quello del rapporto di fede fra un culto personale e uno pubblico, implicito nell'opposizione. D'altro canto, l'accenno a Nestore, l'inedito parallelo fra l'eroe e Costantino, l'investitura politica del *princeps* con corone, ciascuna delle quali connessa a un *omen*, un presagio prossimo a compiersi, il valore ricorsivo di numeri legati alla cifra del "tre", sono tutti elementi che riconducono il testo nell'alveo della filosofia neoplatonica[85] e suggeriscono, più che un ipotetico legame con Grannus, un confronto con altri testi coevi, composti nello stesso ambiente gallico legato all'entourage imperiale, quali il *Gryphus* di Ausonio[86].

Che il neoplatonismo svolgesse un ruolo nella codificazione del potere imperiale da parte del nuovo *princeps* è stato di recente dimostrato[87]: lo stesso Panegirico VI/7 mostra tracce di contatti con il *De antro Nympharum* di Porfirio (233-305 ca.), un testo che condensa la sapienza simbolica classica: come l'antro omerico commentato dal filosofo di Tiro è simbolo del cosmo, luogo di iniziazione e rinascita, *imago mundi* che contiene cielo e terra, così l'Apollo "nostro" del Panegirico segna il culmine di un percorso che Costantino si accinge a compiere, tale che, dopo aver visto se stesso nelle sembianze del dio, è pronto a ricevere l'illuminazione. Non sembra infatti casuale il fatto che l'identificazione con Apollo, di ascendenza ellenistica, rimandi al ruolo che questo dio aveva avuto nel sistema platonico, come si deduce dal *Cratilo*.

Il legame fra il Panegirico VI e l'Arco sta piuttosto in una comune affermazione della divinizzazione in vita dell'imperatore, in via di codificazione ma comunque data per certa, di cui l'assimilazione col dio è sigillo.

Allo stesso modo, l'associazione Sol Invictus-Apollo, presupposta da Lenski, non è un dato scontato, dal momento che il primo riuniva in sé le caratteristiche di diverse divinità pagane – Giove, Mitra, Apollo – senza poter essere immediatamente sovrapposto ad alcuna di esse.

---

[85] Cfr Campone 2022b; Campone 2023b.
[86] Cfr Pégolo 2017; Venuti 2019.
[87] Cfr Campone 2022b, 101-112.

Di sicuro, il Panegirico VI/7 propone una vicinanza di Costantino a un Apollo differente da quello gallico, secondo una connotazione abbastanza originale del potere regale, che trova un precedente solo nel rapporto intrattenuto da Augusto con il dio di origine greca. Costantino, infatti, è posto quasi allo stesso livello di una divinità che gli si rivela in modo pressoché esclusivo, che lo protegge e con cui egli condivide proprietà decisive, ma soprattutto una divinità in grado di mettersi in diretta concorrenza con il sistema religioso tetrarchico, basato sul culto di Giove ed Ercole.

Il culto di Sol

Se dunque un eventuale richiamo all'*evocatio* non costituisce prova esclusiva di una vicinanza a riti e culti meramente pagani nel 315 da parte di Costantino, data l'applicazione del rituale anche a divinità diverse e persino al monoteismo giudaico-cristiano, la presenza di *Sol* fra le sculture dell'arco resta un dato rilevante. Essa appare giustificata da un complesso progetto politico che trova, nel monumento romano, un suo documento d'eccezione. È noto infatti come, a partire almeno dal III sec., l'iconografia monetale attesti lo sdoppiamento in atto della figura dell'imperatore, dotato di un'anima, come gli altri mortali, ma anche di un *genius*, un'entità protettrice della sua persona e dell'impero tutto, destinato a divenire un *numen*, entità divina dello specifico principe[88].

Tale iconografia, che recepiva e inglobava una remota e diffusa concezione di una regalità 'salvifica', in grado di assicurare l'ordine cosmico[89], una volta assorbita nell'ambito dell'ideologia imperiale, aveva finito col rimarcare l'eternità cosmica di un impero e di una comunità politica che non dovevano mai finire, in quanto dotati di un'intrinseca forza rigeneratrice, che si rinnovava costantemente col mutare del detentore del potere supremo[90].

In tale quadro ideologico si inseriscono numerose raffigurazioni, come il mosaico di Merida o quello di Philippopolis, datato al III sec., in cui Filippo l'Arabo è ritratto come *Aion*, per celebrare l'*aeternitas imperii*, o la *coenatio rotunda* della *Domus Aurea*, sdraiato nella quale l'imperatore-Helios vedeva l'impero e il cosmo ruotare intorno a sé.

[88] Cfr Purpura 2019, 47-48.
[89] Cfr Assman 2009, 43-60.
[90] Cfr Purpura 2019.

Tale costruzione concettuale, le cui basi si ritrovano già nella politica religiosa augustea, implicava una sacralizzazione dell'eternità di Roma in stretta connessione con quella dell'*imperium* e dell'*imperator*, radicata nella casata del *princeps*. L'*aeternitas* romana, celebrata già in età repubblicana[91], trova la sua rappresentazione simbolica nei segni astronomici più evidenti e ricorrenti nell'immaginario umano: il sole, la luna e le stelle, come prova una iconografia monetaria ampiamente diffusa sin dal I sec. a.C. alludente al *magnus annus*, il ciclo cosmico che si ripete per l'eternità[92]. Così il sole e la luna, presenti nella monetazione di Tito Lucrezio Trio nel 76 e in quella di Publio Clodio nel 42 a.C., compaiono anche in quella di Domiziano e Traiano, secondo la medesima concezione imperiale, dinastica e cosmica dello Stato romano[93]. La medesima simbologia è recuperata in numerosi coni della monetazione di Caracalla e Geta, datati fra il 198 e il 211, in cui il primo dei due imperatori è raffigurato come *Lunus*, versione maschile di Luna. Fra III e IV sec. d.C., l'effettivo sdoppiamento dell'imperatore, in parte umano, in parte dotato di un *numen* divino, oramai esplicitamente divinizzato e associato al Sole o ad altre divinità, dà luogo all'iconografia della duplice immagine, ma con unico reggente che reca uno scudo con i due simboli dell'eternità, il sole e la luna, fonte della vita umana.

Tale tema è attestato anche, oltre che nella nota ecloga IV virgiliana, anche in un epigramma di Marziale[94] e in una serie di coni che, da Domiziano in poi, riproducono un pargolo assiso su un globo, in quanto *polykrator*, signore del mondo e padrone dei cieli, cui alludono le stelle che lo circondano. Ancora, un conio di Geta da Stobi, alludendo iconograficamente all'uovo di Elena, presenta un bambino racchiuso in un uovo cosmico per valorizzare gli aspetti sovrumani della regalità cosmica nell'iterazione dinastica, aspetto questo fondamentale dell'impero e, in particolare, del sistema tetrarchico e di quello costantiniano[95].

---

[91] Cfr Cumont 1896, 449.

[92] Così nei coni di Aulo Postumio Albino del 96 a.C., di Lucio Titurio Sabino dell'89, di Tito Lucrezio Trio del 76, di Publio Clodio del 42. L'esempio più noto è probabilmente un conio augusteo del triumviro monetale Publio Petronio Turpilliano, successivo alla restituzione delle insegne perse a Carre, per celebrare ancora una volta l'eternità dell'impero. Cfr Babelon 1963, I, 356; II, 153, 379, 498.

[93] Cfr Étienne 1986, 446.

[94] Mart. *ep*. VI, 3, 1-2.

[95] Cfr MacDonald 2008.

In tale ambito va inquadrata la presenza di *Sol* e *Luna* nell'Arco, che, in virtù del persistente simbolismo loro connesso, collocati rispettivamente sul lato orientale e su quello occidentale del monumento in maniera evidentemente non casuale, alludono appunto al potere dell'imperatore esteso alla possibilità stessa di far sorgere e tramontare gli astri. A tal proposito, va rilevata l'importanza attribuita da Costantino alla riforma del calendario e alla determinazione della data della Pasqua, ben prima della fondazione della nuova capitale[96], onde assicurare la pace religiosa entro i confini dell'impero e celebrare il giubileo imperiale ma anche codificare in maniera definitiva il ruolo cosmico della figura imperiale.

D'altro canto, se l'Arco costituisse una dichiarazione di fede in un determinato dio e nello specifico in *Sol*, risulterebbe incomprensibile la scelta di non citarlo chiaramente, come sempre accadeva nell'epigrafia romana di natura religiosa, specie in considerazione del fatto che il dio stesso era fra quelli raffigurati nel monumento[97].

Non è un caso che, nella monetazione dedicata a *Sol Invictus* nelle zecche di Londinium e Treviri, il dio sia associato al ritratto di Costantino con la corona radiata propria della divinità solare e in uso sin dall'epoca di Augusto[98] e che l'introduzione di tale coniazione rappresenti l'aspetto centrale di una fondamentale riformulazione della sovranità costantiniana, divenuta necessaria dopo il fallito tentativo di usurpazione da parte di Massimiano[99]. L'infittirsi di riferimenti a *Sol Invictus* nella coniazione costantiniana, sicuramente rilevante dopo la battaglia del ponte Milvio, più che da leggersi come preciso riferimento a un culto specifico, va perciò contestualizzato nell'ambito della tradizione tardo-repubblicana e poi imperiale, attestata da coni monetali romani e basata sulla fede nel potere cosmico acquisito dall'imperatore.

---

[96] Cfr Pietras 2001.

[97] Sorprende al riguardo la posizione di Wienand, il quale, trascurando del tutto i dati di scavo e riprendendo una vecchia definizione di L'Orange, definisce l'Arco «il grande monumento del culto solare di Stato» e insiste sull'allineamento della costruzione con la statua neroniana che, in età flavia, aveva assunto decisi caratteri solari. Cfr L'Orange-von Gerkan 1939, 107; Wienand 2013.

[98] Si vedano ad esempio il cammeo oggi al Museo romano-germanico di Colonia e i coni di Augusto, Tiberio, Lucio Vero, Valeriano e Aureliano. Cfr Böschung 1994. Sul significato di questo emblema già in epoca augustea, cfr Bergmann 1998, 99-126; 141-143; 211, 232.

[99] Cfr Grünewald 1990, 46-61.

Non sembra pertanto condivisibile la vecchia ipotesi di L'Orange, riproposta anche di recente[100], di vedere nell'Arco «il grande monumento del culto solare di Stato» anche in considerazione del fatto che nel fregio della battaglia sono effigiati, fra i soldati di Costantino, anche portatori di statuette del *Sol Invictus*, dal momento che quella scena non fa che riprodurre la reale diffusione fra le legioni del culto di un dio che aveva assunto sempre più un carattere militare, sulla scia delle caratteristiche di Mitra, e che dunque contava numerosi seguaci fra le fila dell'esercito.

Quanto al fatto che l'Arco sarebbe stato intenzionalmente allineato al Colosso neroniano in sembianze di Helios sì da ottenere un percorso volto a celebrare Sol[101], tale supposizione tralascia non solo i dati archeologici che collocano il monumento in età adrianea, ma anche le notizie antiche in merito allo spostamento del Colosso deciso da Vespasiano e all'erezione al contempo di una gigantesca statua della Luna accanto al Colosso e al Colosseo[102], evidente allusione, più che a un culto solare, alla celebrazione del destino di Roma, del *princeps* e dell'*Aiòn*, il tempo ciclico ed eterno, attraverso gli stessi simboli poi riprodotti nell'Arco.

Fundator quietis: il modello augusteo

La lettura dell'iscrizione dell'attico non andrebbe disgiunta da quelle presenti sulle pareti interne del fornice centrale, nelle quali a Costantino si fa riferimento come a *LIBERATORI URBIS* e *FUNDATORI QUIETIS*, binomi questi dei quali il secondo ha un peso rilevante per l'associazione dei due termini che lo compongono.

Il richiamo alla *quies* è in effetti di grande rilievo, giacché essa non coincide immediatamente con la *pax*, riferendosi piuttosto a uno stato di riposo e quiescenza che è altro dalla pace vera e propria. Definita *salutaris dea* in Ammiano Marcellino, indizio questo dei poteri taumaturgici che le venivano attribuiti e di cui un'eco è anche in Stazio che la raffigura al seguito del dio del sonno, essa, proprio nel poeta di età flavia, sembra alludere a una situazione opposta alla guerra, asso-

[100] Cfr L'Orange 1939, 107; Wienand 2013.

[101] Cfr Wienand 2013.

[102] Cfr Préchac 1917; Id. 1920; Gagé 1928, 114; Id. 1936, 154; Purpura 2015; Purpura 2019, 29.

ciata al sonno come negli scrittori precedenti[103], ma soprattutto a una condizione di ascolto[104]. Nel *corpus* di Stazio si registra il significativo arricchimento semantico del sostantivo attraverso la rielaborazione del ricco materiale poetico precedente relativo alla *quies* e alla sua assenza sino a conferirle uno spazio inedito. Particolarmente rilevante è, da un lato, l'associazione della *quies* al presagio, specie quello che si verifica in sogno e si collega a una profonda inquietudine[105]; da un altro, il suo legame con l'estasi onirica che precede la luce dell'epifania divina e quindi della conversione[106].

La declinazione del sostantivo in chiave politica e la personificazione del concetto stesso di *quies* vengono codificate in alcuni coni bronzei di Diocleziano e Massimiano risalenti al 305 e il concetto di una *altissima quies* che avvolge l'ecumene, in riferimento a una condizione cosmica generale, è attestato nell'*edictum de maximis pretiis* del 301[107], a riprova del valore che esso aveva assunto nell'ambito del sistema tetrarchico.

Che poi la *quies* avesse un ruolo specifico nell'ideologia costantiniana, quasi anticipazione del ruolo cosmico che Costantino attribuì alla vittoria su Licinio, è confermato dagli stessi rilievi del monumento romano, sulla chiave d'arco del cui fornice centrale è scolpita la *Quies Rei Publicae*. È chiaro dunque che la dedica *Fundatori quietis* ha un suo specifico valore, che non può essere trascurato. Essa riecheggia peraltro quella augustea di *fundator pacis*, riproponendo, nel primo membro del binomio, un lemma (*fundator*) che, presente nella monetazione di Augusto e poi in quella di Settimio Severo, ritorna spesso in iscrizioni celebrative del potere di Costantino e Licinio ascrivibili al breve periodo del loro equilibrio politico[108].

Come è stato rilevato[109], le due epigrafi interne vanno lette in relazione ai due rilievi sottostanti, rappresentanti rispettivamente, a ovest, una scena d'assalto della cavalleria guidata dall'imperatore; a est, una scena di battaglia e la consacrazione del *princeps* che riceve

---

[103] Cic. *Cat*. 4, 7; *de off*. 1, 103; *de div*. 1, 60; Sall. *Cat*. 15, 4.

[104] Stat. *Silv*. III, 5, 17-18; 5, 86; *Theb*. XI, 664; Ach. I, 242. Al riguardo, cfr Sacerdoti 2019, 43.

[105] Stat. *Theb*. X, 64; 205; 324.

[106] Ap. *Met*. X, 35.

[107] CIL III, 1913.

[108] Cfr Mastino-Ibba 2006; Barbero 2016, 292-293; 312-313.

[109] Cfr Blonce 2020, 100-102.

una corona dalla Vittoria. Mentre le epigrafi sono di età costantiniana, i pannelli istoriati, di epoca traianea, riadattati al nuovo contesto, acquistano nuovo significato in virtù del loro accostamento, consentendo di leggere lo scontro con Massenzio come un *bellum iustum* e l'*adventus* come l'inizio di una nuova età. Se, nel primo caso, è evidente la volontà di presentare Costantino come "novello Traiano" per la portata della sua vittoria[110], in modo da esaltarne la *virtus*, nel secondo è implicita la memoria di Adriano, richiamato dall'intera struttura e, in particolare, dagli otto tondi. E poiché questi ultimi tendono a concentrare l'attenzione degli osservatori sulla *pietas* imperiale[111] e sul ruolo del *princeps* in quanto garante dei valori tradizionali, le iscrizioni vanno contestualizzate nell'ambito dell'intero programma iconografico, che tende a presentare il rapporto di Costantino con i suoi predecessori in un quadro di continuità e rottura insieme, che porta il Senato e l'imperatore stesso a creare una fitta serie di rimandi fra il *princeps* e alcuni suoi predecessori proposti come esemplari.

A ben guardare il problema della 'filiazione' politica, centrale nel momento in cui Costantino, con le sue scelte, aveva segnato la fine della tetrarchia, è anche uno dei nodi concettuali del Panegirico VI/7, non solo perché l'anonimo oratore propone esplicitamente il legame fra il figlio di Costanzo Cloro e Claudio il Gotico[112], ma soprattutto perché il legame personale con Apollo trovava un unico precedente, nel mondo politico romano, in quello fra il dio ed Augusto[113]. Non solo, infatti, il culto personale del dio è segno di una rottura col sistema tetrarchico e con le divinità ad esso collegate, ma reitera quello che con Apollo aveva istituito Augusto, che lo aveva scelto come suo nume tutelare[114]. Il nesso con l'illustre predecessore, evidente anche per altri aspetti della politica costantiniana[115], farebbe supporre sin da subito la volontà di proporre un modello imperiale di "ri-fondatore" dello stato – anche attraverso le figure dei *boni principes* del II secolo – pacificatore e *pontifex*, che la propaganda coeva cercava di accreditare per Costantino.

---

[110] Cfr ivi, 102-103. Sul significato della memoria traianea, cfr Liverani 2004, 389-391.

[111] Cfr Evers 1991, 791-792; Evers 1994, 63-71.

[112] *Pan.* VI/7, 2, 2.

[113] Cfr Campone 2022b, 155-168.

[114] Cfr Sparavigna 2021.

[115] Cfr Campone 2022b, 141-154.

Non a caso, i rilievi adrianei dell'Arco con scene di sacrifici, in particolare quello con l'ara e, in alto, Apollo con la Vittoria, ripropongono l'iconografia augustea dell'*Ara pacis*, in cui l'imperatore, col capo velato, è colto nel momento in cui svolge la sua funzione sacerdotale.

In effetti, la rivisitazione del modello augusteo sembra svilupparsi lungo più direttrici che includono l'aspetto religioso, con la riproposizione del culto di Apollo; il rilievo conferito al ruolo di *pontifex*; l'attesa millenaristica del *saeculum aureum* e di una nuova età con nuovi culti divini; la riproposizione del mito troiano, il tutto funzionale a una politica tesa ad affermare l'*aeternitas imperii*.

Conclusioni

Il testo epigrafico dell'Arco costituisce un atto comunicativo complesso che si inquadra tanto nel contesto pagano, anche in considerazione del ruolo di *pontifex* detenuto a vita da Costantino, quanto in quello cristiano. D'altro canto, il IV secolo vede il progressivo diffondersi di una nuova religione che a lungo coesiste con altri culti, molti dei quali destinati ad essere riassorbiti in essa.

L'eventuale accenno a un'*evocatio* nel monumento romano non implica necessariamente che Costantino fosse seguace del culto di Apollo o di quello solare, essendo quest'ultimo collegato, sin dai primordi, all'*aeternitas imperii*, assicurata a livello cosmico dalle immagini di *Sol* e *Luna*.

La premessa di ogni ragionamento che faccia riferimento alla "visione di Grand" per provare la fede di Costantino in Apollo Grannus/Sol è messa in crisi da una corretta analisi del Panegirico VI/7, a proposito del quale va anche rilevata l'assenza di riscontri archeologici che provino l'esistenza di un tempio di Apollo a Grand, in passato invece identificato con certezza sulla base di semplici supposizioni[116].

La presenza di accenni all'*evocatio* nell'Arco non può essere utilizzata per sostenere la vecchia ipotesi di Grégoire o per ipotizzare un richiamo del Senato alla politica religiosa di stampo tradizionalista, rispondendo piuttosto l'epigrafe a una voluta indeterminatezza, tipica dell'età costantiniana. Appare rilevante che sia le fonti pagane sia quelle cristiane attribuiscano alle pratiche divinatorie un ruolo cruciale nel precipitare degli eventi che condussero allo scontro finale tra

[116] Cfr Dechezleprêtre 2010; Dechezleprêtre 2013.

Costantino e Massenzio[117]. Il panegirista di Treviri, nel 313, sostiene che Costantino si rifiutava di prestare ascolto agli *haruspicum monita* a lui sfavorevoli e invece accettava di farsi guidare da una *mens* divina, ignota agli altri, che intratteneva con lui un misterioso rapporto, mostrandosi a lui solo[118], secondo una chiave interpretativa dell'atteggiamento del *princeps* condivisa da Eusebio[119].

In effetti, l'analisi dell'epigrafe costantiniana non può prescindere dal rilevare il chiasmo *instinctu divinitatis mentis magnitudine* che lega indissolubilmente i termini che lo compongono, ponendo il *princeps* sullo stesso piano della divinità: di fronte a un dio che agisce *instinctu*, di lui invece si esalta la capacità raziocinante.

Stando alla testimonianza dei Panegirici e a quella epigrafica dell'Arco, una sorta di divinazione intuitiva viene garantita dall'autorevolezza del visionario stesso, l'unico cui la divinità si rivela. In tal modo, egli può assicurare l'*aeternitas imperii*, ideale civilizzante e simbolo persistente della tradizione politica greco-romana. L'*aeternitas*, cui allude anche la cifra simbolica delle corone menzionate nel Panegirico VI/7, era assicurata dalla *mens*, la stessa che il Panegirico XII/9 e l'iscrizione dell'Arco celebrano e che consentiva all'imperatore di essere inserito nella sfera divina conservando la propria imperturbabile eternità, legata alla sacralità del potere e sancita da scelte lessicali semanticamente vitali, ma volutamente ambigue, atte a essere utilizzate tanto in campo politico quanto in campo religioso.

Dato il legame costante fra testo e immagini che caratterizza il monumento, l'esegesi dell'epigrafe dell'attico non può essere separata dall'intero ciclo decorativo dell'Arco e dalla sua posizione, giacché esso è eretto nel luogo in cui, secondo Tacito[120], era uno dei vertici del *pomerium*: riutilizzando un monumento sito in un luogo strategico, l'imperatore e il senato sembrano ribadire un ruolo specifico, quello di novello *fundator* della *res publica*, concretizzatosi di lì a poco nella fondazione di una nuova capitale.

---

[117] Lact. *de mort. pers.* 44,1; Zos. II, 16, 1; 29, 1; Eus. *Vita Cost.* I, 27, 1; 36,1; 37, 2.

[118] *Pan.* XII/9, 2, 4-5.

[119] Eus. *Laus Const.* 18, 1.

[120] Tac. *Ann.* XII, 24.

Bibliografia

Alföldi 1948 = A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, Clarendon Press.

Alvar 1985 = J. Alvar, *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus sive dea*, *Numen*, 33, 1985, 236-273.

Assman 2009 = J. Assman, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, trad. it. L. Santi, Bologna, Il Mulino.

Babelon 1963 = E. Babelon, *Monnaies de la Republique romaine*, Bologna, Forni Editore.

Balbo 2008 = A. Balbo, *Note esegetiche al carme 1 della* Commemoratio Professorum Burdigalensium *di Ausonio*, *Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e tradizione classica "Augusto Rostagni"*, 7, 111-131.

Barbero 2016 = A. Barbero, *Costantino il Vincitore*, Roma, Salerno Editrice.

Basanoff 1947 = V. Basanoff, *Evocatio. Étude d'un ritual militaire romain*, Paris, Presses Universitaires de France.

Bergmann 1998 = M. Bergmann, *Die Strahlen der Herrscher: theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz, von Zabern.

Blomart 1997 = A. Blomart, *Die* evocatio *und der Transfer «fremder» Götter von der Peripherie nach Rom*, in *Römische Reichsreligionund Provinzialreligion*, ed. H. Cancik-J. Rüpke, Tubinga, Mohr Siebeck, 99-111.

Blomart 2013 = A. Blomart, *Adapter l'ancien pour faire du nouveau: la reinterpretation de traditions païennes (*evocatio et devotio*) en context chrétien (IVe-Ve s.)*, *Chaos e Kosmos*, XIV, 1-17.

Blomart 2021 = A. Blomart, *The Prayers of* Evocatio *and* Devotio: *between Religious Ritual and Roman Law*, *AAntHung*, 60/3-4, 399-416.

Blonce 2020 = C. Blonce, Liberator Urbis *et* Fundator Quietis: *Constantin nuoveau Trajan et Hadrien*, in *Mémoires de Trajan, Mémoires d'Hadrien*, dir. S. Benoist-A. Gautier-Ch. Hoët-van Cauwenberghe-R. Poignault, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 97-120.

Böschung 1994 = D. Böschung, Augusto, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

Bravi 2013 = A. Bravi, *L'arco di Costantino. Un monumento dell'arte romana di rappresentanza*, in *Enciclopedia costantiniana*, I, 599-613.

Buttrey 1983 = T. V. Buttrey, *The dates of the arches of 'Diocletian' and Constantine*, *Historia*, 32, 375-383.

Campone 2022a = M. C. Campone, *Sotto il segno del Toro. La fondazione di Costantinopoli tra elementi astrologici e influenze neopitagoriche*, *Studi sull'Oriente Cristiano*, 26/1, 97-118.

Campone 2022b = M. C. Campone, *Costantino il fondatore*, Graphe.it, Perugia.

Campone 2023a = M. C. Campone, Laris exul et urbis: *il progetto politico di Paolino di Nola*, *Augustinianum*, 63/1, 195-216.

Campone 2023b = M. C. Campone, «Vidisti te». Aeternitas imperii *e* omen annorum *nella politica costantiniana*, *C&C*, 18/2, 343-362.

Cumont 1896 = F. Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, I, 435-452.

Davies 2019 = J. Davies, *Covenant and* Pax deorum: *Polyvalent Prodigies in Josephus' Jewish War*, *Histos*, 13, 78-96.

De Giovanni 2018 = L. De Giovanni, *La questione costantiniana alla luce dei documenti giuridi*ci, *Reti Medievali*, 19/1, 29-38.

De Palma Digeser 2020 = E. De Palma Digeser, *Apollo, Christ, and Mithras: Constantine in Gallia Belgica*, in *Reconsidering Roman Power: Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions*, dir. K. Berthelot, Roma, Ecole Française de Rome Open Edition Books, 2-27.

Dechezleprêtre 2010 = Th. Dechezleprêtre, *Sur les traces d'Apollon: Grand la Gallo-romaine*, Épinal, Conseil general des Vosges, Paris, Éditions d'Art.

Dechezleprêtre 2013 = Th. Dechezleprêtre, *L'agglomération antique de Grand (Vosges): les grandes phases de la recherche*, in *Grand, Archéologie et territoire*, I, dir. Th. Dechezleprêtre, Épinal, Conseil general des Vosges, Paris, Éditions d'Art, 7-35.

Dörries 1972 = H. Dörries, *Constantine the Great*, New York, Harper & Row.

Dumézil 2001 = G. Dumézil, *La religione romana arcaica*. Miti Leggende Realtà della Vita religiosa Romana con un'Appendice sulla Religione degli Etruschi, a cura di F. Jesi, Milano, Rizzoli.

Eliade 1976 = M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni* [1948], trad.it. V. Vacca, Torino, Boringhieri.

Enciclopedia costantiniana = *Enciclopedia costantiniana sulla figura, il mito, la critica e la funzione dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313-2013*, a cura di A. Melloni et alii, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.

Étienne 1986 = R. Étienne, *Aeternitas Augusti-Aeternitas Imperii. Quelques aperçus,* in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Actes du Colloque international (Besançon, 25-26 avril 1984), Collection de l'Institut des Sciences et Technique de l'Antiquité, Paris, 445-454.

Evers 1991 = C. Evers, *Remarques sur l'iconographie de Constantin. À propos du remploi de portraits de "bons empereurs"*, *MEFRA*, 103/2, 785-806.

Evers 1994 = C. Evers, *Les portraits d'Hadrien: typologie et ateliers*, Bruxelles, Académie royale de Belgique.

Fernstål 2003 = L. Fernstål, *Were different Waters Met: Aspects on Apollo Grannus vase and its position near Sagån in the province of Västmanland*, *Current Swedish Archaeology*, 11, 25-44.

Ferri 2006 = G. Ferri, *L'*evocatio *romana – I problemi*, *SMSR*, 30, 2/72, 205-244.

Ferri 2008 = G. Ferri, Evocatio *romana ed* evocatio *ittita*, *SMSR*, 32, 19-48.

Ferri 2009 = G. Ferri, *Il nome segreto di Roma*, in *L'onomastica di Roma: Ventotto secoli di nomi*, Atti del Convegno (Roma, 19-21 aprile 2007), Quaderni Italiani di RIOn 2, a cura di E. Caffarelli-P. Poccetti, Roma, Società Editrice Romana, 45-60.

Ferri 2010 = G. Ferri, *Una testimonianza epigrafica dell'*evocatio *su un'iscrizione di Isaura Vetus*, in *Giornata di studi in onore di Lidio Gasperini* (Roma, 5 giugno 2008), a cura di S. Antolini-A. Arnaldi-E. Lanzillotta, Tivoli, Tored, 183-194.

Frothingham 1912 = A. L. Frothingham*, Who built the Arch of Constantine?*, *AJA*, I, 368-386.

Gagé 1928 = J. Gagé, *Le Colosse et la Fortune de Rome*, *MEFRA*, XLV, 106-122.

Gagé 1936 = J. Gagé, *Le* Templum Urbis *et les origins de l'idée de* Renovatio, in Mélanges F. Cumont, 1, Bruxelles, Institut de philologie, 151-187.

Grégoire 1931 = H. Grégoire, *La "conversion" de Constantin*, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, 231-272.

Grünewald 1990 = Th. Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart, Verlag.

Guittard 2003 = G. Guittard, Sive deus sive dea. *Les Romains pouvaient-ils ignorer la nature des leurs divinités?*, *REL*, 80, 25-54.

Hadas Lebel 2006 = M. Hadas-Lebel, *Jerusalem against Rome*, Leuven, Peeters, 2006.

Hadas Lebel 2009 = M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe comme témoin des rites de victoire romains*, *MEFRA*, 121/2, 473-479.

Hall 1998 = L. J. Hall, *Cicero's* instinctu divino *and Constantine's* instinctu divinitatis: *The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the 'Vision' of Constantine*, *JECS*, 6, 647-671.

Holloway 2004 = R. R. Holloway, *Constantine and Rome*, London, Yale University Press.

Husar 1998 = A. Husar, *Cultul divinităţilor tămăduitoare Apollo Grannus şi Sirona în Imperiul Roman*, *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane «Gheorghe Şincai» al Academiei Române*, 1, 207-216.

Ingarao 2020 = G. Ingarao, *Denominare un dio, denominare un eroe. Erodoto e i 'due Eracle'*, *Mythos*, 14, 1-12.

Jones 1949 = A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, London, University of Toronto Press.

Jullian 1926 = C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, VII/1, *Les empereurs de Trèves. Les Chefs*, Paris, Hachette.

Kloppenborg 2005 = J. Kloppenborg, Evocatio Deorum *and the Date of Mark*, *JBL*, 124/3, 419-450.

L'Orange-von Gerkan 1939 = H. P. L'Orange-A. von Gerkan, *Die spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*, Berlin, de Gruyter.

Lassandro-Micunco 2000 = *Panegirici Latini*, a cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco, Torino, Unione tipografico-Editrice Torinese.

Le Gall 1976 = J. Le Gall, *Evocatio*, in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, I, *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, (*Publications de l'École française de Rome*, 27), Rome, École Française de Rome, 519-524.

Lenski 2008 = N. Lenski, *Evoking the Pagan Past:* Instinctu divinitatis *and Constantine's Capture of Rome*, *Journal of Late Antiquity*, 1/2, 2008, 204-257.

Liverani 2004 = P. Liverani, *Reimpiego senza ideologia. La lettura antica degli* spolia *dall'arco di Costantino all'età carolingia*, *MDAI(A)*, 111, 383-434.

MacDonald 2008 = D. MacDonald, *A new coin type of Stobi*, *Archaeologia Bulgarica*, 1, 29

Magness 2008 = J. Magness, *The Arch of Titus at Rome and the Fate of the God of Israel*, *Journal of Jewish Studies* 59/2, 201-217.

Mastandrea 2015 = P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti)*, Leiden, Brill.

Mastino 2012 = A. Mastino, *La "Pax Flavia" dopo il "Bellum Iudaicum": una "evocatio"?*, in *Historica e philologica, Studi in onore di Raimondo Turtas*, a cura di M. G. Sanna, Cagliari, AM&D Edizioni, 25-47.

Mastino-Ibba 2006 = A. Mastino-A. Ibba, *L'imperatore* pacator orbis, *Diritto@Storia* 5, 139-212.

Melucco Vaccaro 1987 = A. Melucco Vaccaro, *Studi e scoperte in relazione ai restauri dei grandi monumenti marmorei romani*, *Quaderni del Centro di studio per l'Archeologia Etrusco-Italica*, 8, 88-95.

Melucco Vaccaro-Ferroni 1996 = A. Meclucco Vaccaro-A. M. Ferroni, *Chi costruì l'arco di Costantino? Un interrogativo ancora attuale*, *RPAA*, 66 (1993-1994), 1-60.

Melucco Vaccaro 2000 = A. Melucco Vaccaro, *L'Arco di Adriano e il riuso di Costantino*, in *Adriano Architettura e Progetto*, Milano, Mondadori Electa, 113-130.

Melucco-Vaccaro 2001 = A. Melucco Vaccaro, *L'Arco di Adriano e il riuso di Costantino*, in *Adriano e Costantino. Le due fasi dell'arco nella valle del Colosseo*, a cura di M.L. Conforto, Milano, Electa, 22-57.

Noy 2005 = D. Noy, *Rabbi Aqiba come to Rome: a Jewish pilgrimage in reverse?*, in *Pilgrimage in Greco-Roman and Christian Antiquity: Seeing the Gods*, ed. J. Elmer-I. Rutherford, Oxford, Oxford University Press, 373-385.

Pégolo 2017 = L. Pégolo, *El* Griphus Ternarii Numeri *de Ausonio: ¿juego retórico o miscelánea gnóstico-neoplatónica?*, *Nova Tellus*, 35/1, 87-107.

Pensabene 2016 = P. Pensabene, *Arco di Costantino: esito di un compromesso*, in *Costantino e i Costantinidi L'innovazione costantiniana le sue radici e i suoi sviluppi*, Acta XVI Congressus Archaeologiae Christianae (Roma, 22-28/9/2013), I, a cura di O. Brandt, V. Fiocchi Nicolai, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 821-834.

Pietras 2001 = H. Pietras, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande: un'investigazione storico-teologica*, *Gregorianum*, 82/1, 5-35.

Préchac 1917 = F. Préchac, *La date du déplacement du Colosse de Rome sous Hadrien*, *MEFRA*, XXXVII, 285-296.

Purpura 2015 = G. Purpura, *Cesare il trionfo e l'elefante*, *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano "V. Scialoja"* CIX, 225-246.

Purpura 2019 = G. Purpura, *Sulla eternità dell'impero, dell'Augusto e di Roma. Note aggiuntive su un lungo percorso*, *Iuris Antiqui Historia*, XI, 31-62.

Rüpke 1990 = J. Rüpke, *Domi militiae: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Sacco 2011 = L. Sacco, *Nota su alcuni aspetti storico-religiosi dell'"evocatio'*, *Mythos*, 5/2011, 131-147.

Sacerdoti 2019 = A. Sacerdoti, Tremefacta quies: *spazi di transito nella* Tebaide *di Stazio e nei* Punica *di Silio Italico*, Napoli, FedOa Press.

Saulnier 1989 = Ch. Saulnier, *Flavius Josephe et la propagande flavienne*, *RBi*, 96/4, 545-562.

Sparavigna 2021 = A. C. Sparavigna, *Il Sole, la Luna ed Ottaviano Augusto-Simboli vari e riferimenti astronomici*, *Zenodo*, 1-45.

Venuti 2019 = M. Venuti, Latebat inter nugas meas libellus ignobilis. *Il rompicapo enciclopedico del* Griphus *di Ausonio*, in *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, VIII, a cura di V. Veronesi, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 101-124.

Vinci-Maiuri 2021 = F. Vinci-A. Maiuri, *Le Pleiadi, Maia e il nome segreto di Roma*, in *"...in purissimo azzurro veggo dall'alto fiammeggiar le stelle"*. Atti del XVIII Convegno della Socità Italiana di Archeoastronomia, a cura di E. Antonello-R. Ronzitti, Padova University Press, 235-248.

Wienand 2013 = J. Wienand, *Costantino e il Sol Invictus*, in *Enciclopedia costantiniana*, I, 177-196.

Zugravu 2018 = N. Zugravu, Termini huius imperii. *Frontierele şi spaţiul Imperiului în* Panegyrici Latini *(sec. III-IV) – între propagandă şi realitate*/ Termini huius imperii. *The Frontiers and Inlands of the Empire in* Panegyrici Latini *(sec. 3rd-4th cent.) – between Propaganda and Reality*, *Pontica*, LI, 19-58.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 565-580
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.565

THE EMPEROR MARCUS AURELIUS ANTONINUS ELAGABALUS AND THE TRIAD OF EMESA: AZIZOS AND MONIMOS, COMPANIONS OF SOL INVICTUS ELAGABAL*

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA**
(Universidad Católica de Murcia)

Keywords: *Elagabalus, Azizos, Monimos, Emesa, coinage, star.*

Abstract: *Through the analysis of the structure of the religious pantheon of the city of Emesa and of several coins specific to the emperor Elagabalus, in this paper we shall try to check whether the individual stars present in these coins could be identified as concrete astronomical facts with a religious significance, applying the parameters established for these studies. In Roman coins, the presence of symbols of an astronomical nature is very common and has received different interpretations. More precisely, the symbol of the star appears in the coins of different emperors, individually or in greater or lesser numbers. In light of the religious policy of Elagabalus, we might conclude that these stars, depending on their position on the reverses of the studied coins, could be identified with the god Azizos – the morning star – or with the god Monimos – the evening star –, gods accompanying the Sun Invictus Elagabal in the triad of Emesa.*

Cuvinte-cheie: *Elagabal, Azizos, Monimos, Emesa, monedă, stea.*

Rezumat: *Prin analiza structurii panteonului religios al oraşului Emesa şi a mai multor monede specifice împăratului Elagabal, în această lucrare vom încerca să verificăm dacă stelele individuale prezente în aceste monede ar putea fi identificate ca fapte astronomice concrete cu semnificaţie religioasă, aplicând parametrii stabiliţi pentru aceste tipuri de studii. În monedele romane, prezenţa simbolurilor de natură astronomică este foarte comună şi a primit diferite interpretări. Mai exact, simbolul stelei apare în monedele diferiţilor împăraţi, individual sau în număr mai mare sau mai mic. În lumina politicii religioase a lui Elagabal, am putea concluziona că aceste stele, în funcţie de poziţia lor pe reversurile monedelor*

---

* This article represents a paper presented at the *Symposium Internationale «Varius Antoninus Tiberinus». Millesimo octingentesimo anno a nece Marci Aurelii Antonini (Heliogabali) (in civitate Iassiensi, IV Kal. Decembris A.D. MMXXII). International Symposium «Varius Antoninus Tiberinus». 1800 years since the murder of Marcus Aurelius Antoninus (Elagabalus) (Iaşi, November 28th, 2022).*

** jrcarbo@ucam.edu

studiate, ar putea fi identificate cu zeul Azizos – steaua dimineții – sau cu zeul Monimos – steaua serii –, zei care însoțesc Sol Invictus Elagabalus în triada Emesa.

The title of this chapter, traditional in its approach, could lead us to think that we intend a mere exposition of the much-studied religious aspects, around the gods present in the pantheon of Emesa. Martin Frey already exposed these aspects in his classic study of 1989, including what he already called the triad of the main gods of Emesa from an inscription found in Cordoba, Spain, which mentioned Aphrodite of Cypros Charinazaia and an Athena Allath next to the central god Elagabal[1]. But the triad that we are dealing with here is not the one mentioned by Frey from that inscription, but a different one: the one formed by Elagabal and his two usual companions: Azizos and Monimos. Our objective is not the study of the cults of these divinities, already profusely carried out at the time by Drijvers in 1972 and 1980, in different Syrian cities[2], but to propose a new hypothesis of interpretation about their representation on the numismatic record. Of course, we should ask ourselves where this interpretation could lead us, if accepted, when it comes to a better understanding of religion at the time of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus "Elagabalus" and even in later times.

As appointed by Noreña[3], the designs on coins, which were usually some combination of type and legend, identified the issuing authority and could also be employed to convey a wide range of messages. In coins, the economic and the symbolic values converged and reinforced one another. In addition, coins were official documents, so we could say that state control over the production of coins invested the messages they conveyed with a high degree of formal authority, although many details of mint operations are obscure to us. And there was a constant circulation in both the public and private spheres, so in no other medium were simple messages transmitted under state au-

[1] Martin Frey, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1989.

[2] Hendrik Jan Willem Drijvers, *The cult of Azizos and Monimos at Edessa*, in *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata*, I, ed. C. J. Bleeker, S. G. F. Brandon and M. Simon, Leiden, Brill, 1972, 355-371; *Idem*, *The cult of Azizos and Monimos and other Arab deities*, in *Cults and Beliefs at Edessa*, by H. J. W. Drijvers, Leiden, Brill, 1980 (*EPRO* Nº 83), 146-174.

[3] Carlos F. Noreña, *Coins and communication*, in *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 248-249.

thority so regularly, and so extensively communicated to so many individuals in the Empire.

Designs to convey messages on coins normally comprised both text and image, legend and type. They were deployed on both faces of the coin. The minting authority was usually identified in the obverse, while the reverse usually communicated an additional message under that authority or about itself. We can find that, in different periods and contexts, most of the discursive force of the coin's message, with most of the expressive work done either by the type or the legend, rest either in the obverse or in the reverse. But given that the full message of the coin depended on the image and text on both faces, it is therefore vital to take in account the entire coin as a single, composite whole[4].

The presence of astronomical symbols on Roman coins has been interpreted from different points of view. Specifically, it has been considered that the figure of the star would be a reference to astrology, or a symbol alluding to eternity or consecration, and used very frequently as a mint mark, too[5]. Some more recent studies, from the field of Astronomy, have raised the thesis that rulers had astronomical symbols on their coins to commemorate celestial events that validated their claims regarding the legitimacy of their governments, by mandate of the gods[6]. On the other hand, the permanence of these symbols on the coins of successive emperors and dynasties has also been considered as a way of maintaining the tradition, with a fixation and immobilization of the design[7].

---

[4] Andrew Wallace-Hadrill, *Image and Authority in the Coinage of Augustus*, *JRS*, 76, 1986, 67-70.

[5] Seth Williams Stevenson, Frederic W. Madden and C. Roach Smith, *A Dictionary of Roman Coins. Republican and Imperial*, London, London Seaby, 1964: Star.

[6] Robert S. McIvor, *The Star on Roman Coins*, *Journal of the Royal Astronomic Society of Canada*, 98, 2005, 87-91; Marshall Faintich, *Astronomical Symbols on Ancient and Medieval Coins*, Jefferson (NC), McFarland, 2008.

[7] Marshall Faintich, *op. cit.*, 5; Eleni Rovithis-Livaniou and Flora Rovithis, *Stellar Symbols on ancient coins of the Roman Empire – Part III: 193-235 AD*, *RAJ*, 27/1, 2017, 58. See also *Eaedem*, *Stellar Symbols in Ancient Greek Coins I*, *RAJ*, 21, 2011, 165-176; *Eaedem*, *Stellar Symbols in Ancient Greek Coins II*, *RAJ*, 22, 2012, 77-92; *Eaedem*, *Astronomical Symbols on Coins of the Roman Republic*, *RAJ*, 24, 2014, 169-184; *Eaedem*, *Astronomical Symbols on coins of the Roman Empire – Part I: 27 BC to 96 AD*, *RAJ*, 25, 2015, 129-147; *Eaedem*, *Astronomical Symbols on coins of the Roman Empire – Part II: 96 to 192*, *RAJ*, 25, 2015, 197-209; *Eaedem*, *Stellar Symbols on ancient coins of the Roman Empire – Part IV: 235-285 AD*, *RAJ*,

Certainly, we can find stars on coins of virtually every emperor, from Augustus to Justinian, and even later. Sometimes, they served to distinguish some characters, such as the children of the reigning emperors, or they could refer to how the deceased descendants had joined the ranks of the gods and were placed among the stars[8].

As far as the Severan dynasty is concerned, its emperors issued a large number of coins with astronomical symbols. Among them, we find many with figures of stars, in varying number, from one to seven, alone or accompanied by other astronomical symbols, such as the globe or the crescent moon. It may be argued that they really are only following previous tradition, since different previous emperors had acted in a similar way; however, it has been pointed out that, in the case of the Severan emperors, the numerous presences of coins with stars and other astronomical symbols would have to do with a particular obsession of this dynasty with astrology, apart from being very superstitious and believing in the power of different talismans[9]. On the other hand, we can see that they followed a previously established tradition by issuing coins in which the emperor appeared presented as the god Helios, the Sun, while the empress did so as the goddess Selene, the Moon[10].

Of course, all this acquires special relevance when we focus on the more specific case of the coins issued by the emperor to whom we refer on these pages[11]. His representation as Helios and, above all, the very frequent appearance of the symbol of the star on coins on which he appears offering a sacrifice have been associated with his presumed birth in Syria and his position as supreme priest of the sun god *El*

28/3, 2018, 189-212. About the designs, topics and communication in Roman coins, see Carlos F. Noreña, *op. cit.*, 256.

[8] Seth Williams Stevenson, Frederic W. Madden and C. Roach Smith, *op. cit.*: Star.

[9] Lellia Cracco Ruggini, *Elagabalo, Costantino ei culti siriaci nella Historia Augusta*, in *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, ed. G. Bonamente and N. Duval, Paris, De Boccard, 1991, 123-146; Jean-Pierre Martin, *Sol Invictus: des Sévères à la tetrarchie d'après les monnaies*, *CCGG*, 11, 2000, 297-307.

[10] Eleni Rovithis-Livaniou and Flora Rovithis, *Stellar Symbols on ancient coins of the Roman Empire – Part III: 193-235 AD*, *RAJ*, 27/1, 2017, 58.

[11] See Marcel Thirion, *Le monnayage d'Elagabal (218-222)*, Brussels, J. de Mey, 1968; Jean-Pierre Martin, *op. cit.*, 297-307; Erika Manders, *Coining images of power: patterns in the representation of Roman emperors on imperial coinage, AD 193-284*, Leiden, Brill, 2012.

Gabal in the city of Emesa[12]. At any rate, the star has presumably some connection to Elagabalus' religious reforms and thus with his special status; the appearance of the star on coins runs parallel to coins from 220-222 on which Elagabalus and the Emperor as supreme priest loom large[13]. But to what extent can some of these representations be the result of the immobilization of the design, inheritances of those used by previous emperors in their coins? Do we simply explain their presence by this supposed obsession with astrology of the emperors of this dynasty? Could we not try to identify the stars represented on Elagabalus' coins with some specific star, then accepting an astronomical value? And more importantly, could we make from it a religious interpretation of these symbols?

When defending his thesis of the value of astronomical symbols on coins as commemorative elements of celestial events, Marshall Faintich established parameters within which all valid data should be found: to begin with, the dating of the coin with astronomical symbol; second, to discard the aspect of repetition by tradition and immobilization of the design, checking that the astronomical symbol is presented for the first time for that coinage design or at least, that it is a reintroduction after a significant period of time; third, it must be established that the astronomical event has occurred; and finally, historical evidence that supports the observation and importance of the specific phenomenon must be presented. Faintich considers that, without the fulfillment of that last parameter, any correlation between a symbol in a coin and an astronomical fact would be mere speculation[14].

There are three types in coins that appear on different reverses and that we can fit within the framework of these parameters. They can help us try to answer those questions that we arise: first, the star that accompanies the personification of the Sun, the god Helios; on the other hand, the star that appears next to the emperor, as an officiating priest of sacrifice, before a shrine; and finally, the star located on the chariot that bears the betyl – *baitylos* – of the god *El Gabal*.

---

[12] Seth Williams Stevenson, Frederic W. Madden and C. Roach Smith, *op. cit.*: Star. Against the birth of Varius Avitus Bassianus in Emesa, see Leonardo Arrizabalaga y Prado, *The Emperor Elagabalus: Fact or Fiction?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

[13] Erika Manders, *Religion and coinage. Heliogabalus and Alexander Severus: two extremes?*, *Talanta*, 36-37, 2004-2005, 135.

[14] Marshall Faintich, *op. cit.*

That a star appears next to the personification of the Sun is not an exclusive motif of this emperor. We can observe it before, on different coins of Septimius Severus, and later, on others, of Gallienus, Maximinus Daya, Licinius and Constantine. If this type appears on the coins of Septimius Severus for the first time, due to the influence of the Empress Julia Domna, its reintroduction after the years of the reigns of Caracalla and Macrinus has an obvious historical explanation, given that Varius Avitus Bassianus was a priest of the god *El Gabal* from Emesa and, in this case, it would not be an immobilization of the design[15].

Precisely, the type in which the emperor appears as a priest, officiating a sacrifice before a shrine, accompanied by a star[16], is extremely frequent in the coinage of Elagabalus[17] and, as we have already mentioned, has been explained by being the high priest of the Sun – *El Gabal*. As for the type in which the transfer of the betyl of the god can be seen, the star makes its appearance on the quadriga and to the left of the sacred stone. The known coins date from the year 222.[18] They refer to a very specific event: the celebration of the summer festival in Rome in honor of the god, in which the betyl was moved from his temple in the city – the *Elagabalium* – to another temple that must have existed on the outskirts. Herodian notes that the event took place on

[15] A star on the left of the personification of the Sun on *RIC* IV, 28 (Denarius, Rome); 37 (Aureus, Rome); 38 (Aureus, Rome); 39 (Aureus, Rome); 40 (Denarius, Rome); 63 (Denarius, Rome), 301 (Dupondius, Rome). A star on the left or the right of the personification of the Sun on *RIC* IV, 300 (Sestertius, Rome).

[16] It was precisely coins of this particular type that drew our attention to the interpretation of the star symbol, in a paper presented by my fellow colleague, Semiramis Corsí, at the XVII International Colloquium of the ARYS Association. Antiquity: Religions and Societies, which had as its theme "Dressing Divinely: Deities and Cultists Clothed or Naked", in Jarandilla de la Vera, December 2018. Semíramis Corsí Silva, *Heliogábalo vestido divinamente: a indumentária religiosa do imperador sacerdote de Elagabal, ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 17, 2019, 273, fig. 2: She mistakenly identifies the star as Sol Invictus Elagabal Itself.

[17] A star on the left of the emperor as an officiating priest before a shrine on *RIC* IV 46 (Denarius, Rome); 49 (Denarius, Rome); 51 (Denarius, Rome); 52 (Denarius, Rome); 53 (Denarius, Rome); 88 (Denarius, Rome); 146 (Denarius, Rome); 147 (Denarius, Rome), 177 (Denarius, Antioch), 191 (Denarius, Antioch), 325 (As, Rome). A star on the right of the emperor as an officiating priest before a shrine on *RIC* IV, 132 (Quinarius, Rome). A star on the left or on the right of the emperor as an officiating priest before a shrine on *RIC* IV, 131 (Denarius, Rome).

[18] *RIC* IV, 61 (Aureus, Rome); 62 (Denarius, Rome); 64 (Aureus, Rome); 65 (Medallion, Rome).

the summer solstice, like the apotheosis of the Sun and its triumph over the shadows[19]:

> In the suburbs of Rome the emperor built a very large and magnificent temple to which every year in midsummer he brought his god. He staged lavish shows and built race tracks and theaters, believing that chariot races, shows, and countless recitals would please the people, who held night-long feasts and celebrations. He placed the sun god in a chariot adorned with gold and jewels and brought him out from the city to the suburbs. 7. A six-horse chariot bore the sun god, the horses huge and flawlessly white, with expensive gold fittings and rich ornaments. No one held the reins, and no one rode in the chariot; the vehicle was escorted as if the sun god himself were the charioteer. Elagabalus ran backward in front of the chariot, facing the god and holding the horses' reins. He made the whole journey in this reverse fashion, looking up into the face of his god. 8. Since he was unable to see where he was going, his route was paved with gold dust to keep him from stumbling and falling, and bodyguards supported him on each side to protect him from injury. The people ran parallel to him, carrying torches and tossing wreaths and flowers. The statues of all the gods, the costly or sacred offerings in the temples, the imperial ornaments, and valuable heirlooms were carried by the cavalry and the entire Praetorian Guard in honor of the sun god. 9. After thus bringing the god out and placing him in the temple, Elagabalus performed the rites and sacrifices described above; then, climbing to the huge, lofty towers which he had erected, he threw down, indiscriminately, cups of gold and silver, clothing, and cloth of every type to the mob below. He also distributed all kinds of tame animals except swine, which, in accordance with Phoenician custom, he shunned.

There is an extremely rare type that seems directly related to the information provided by Herodian. On the obverse, the emperor's head appears with the radiated crown, while on the reverse, the full-body Emperor appears in the foreground, looking to his right, and in the background, behind him, the chariot carrying the god's betyl appears coming towards him[20]. Nevertheless, the star is lacking here.

[19] Hdn., V, 6, 6-9.

[20] An Antoninianum from Rome (probably minted in 219-220 AD), which does not appear in *RIC*. One exemplar was sold during the auction *NAC* 29, n° 596 (11- 12 May 2005) and another exemplar is preserved in the Kunsthistorisches Museum of Vienna (Bundesslg. von Münzen, n° 43082). There are many differences with Herodian's text: four horses instead of six; the emperor is shown from the front and not from the back. But it's clear that the emperor could not be shown from the back, and there are many other examples of numerical simplification on coin designs.

Martijn Icks has recalled that the coin types bearing the legend CONSERVATOR AUGUSTI and representing the betyl on the Roman quadriga show that the Syrian emperor may have wanted, to incorporate his "exotic" god into a framework which was typically Roman[21], from the moment of his arrival at Rome onwards. This is the case here, through the representation of the quadriga, the performance of the sacrifice and the title CONSERVATOR. In this phase of Elagabalus' reign, around 220-222, in which the emperor operated openly as priest emperor, the deity Elagabal is portrayed as protector of the emperor. This could imply that other coins with the legend IOVI CONSERVATORI were produced earlier in the reign; a hypothesis confirmed by the dating of the coins ascribed to Jupiter Conservator to the years 219-220[22].

At dusk of the summer solstice, as a culmination of these festivities, the Sun god was present in the *Elagabalium*, while he was offered the rites and sacrifices described by Herodian of Antioch. All of this happened following an astronomical theophany, possible thanks to the alignment of the atrial axis of the building, at 24º north of the west[23]. It is likely that this festival also served to commemorate the transfer of the betyl from the East to Rome. Another very similar type, related to that one, shows us the emperor Elagabalus himself on the chariot, and the star in the same position exactly[24].

As we will see immediately with the interpretation that we will make of the star in these different coins, this astronomical symbol does not appear in them by simple tradition. According to the same interpretation, with which we intend to identify these stars with specific celestial bodies, present in the sky in a continuous and not extraordinary way – as would happen, for example, with the appearance of a comet – the astronomical fact would be proven. And not only then but even in our days, since these celestial bodies are still there. Finally, our interpretation in a religious key of these specific "stars" will provide the

---

I wish to express my gratitude to my colleague, Leonardo de Arrizabalaga y Prado, for letting me know this coin, collected in his book: Leonardo de Arrizabalaga y Prado, *op. cit.*, fig. 68.

[21] Martijn Icks, *The crimes of Elagabalus. The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2012, 74.

[22] Erika Manders, *Religion and coinage...*, 126.

[23] Leonardo Arrizabalaga y Prado, Raúl De la Fuente Marcos, *The site of the Varian Temple of Elagabal in Rome: topographical and astronomical approach to the question*, *Studies in language and literature. Language*, 47, 2005, 89-124.

[24] *RIC* IV 35 (Aureus, Rome); 308 (Sestertius, Rome).

historical evidence that supports the importance of the concrete phenomenon so that they were represented in those commented types of the coinage of the emperor. Therefore, if the star has been interpreted like a way of association of the emperor with the gods, we will follow this trend and try to identify those specific gods represented by the star.

Traditionally, the study of religious manifestations at the time of his reign (218-222 AD) has been limited to the promotion of *El Gabal* to the supreme position of the Roman pantheon, being the main god of the Syrian city of Emesa, of which he was already a priest. Consequently, it has covered moments and aspects of special relevance, such as the transfer of the god's betyl to Rome, the inclusion in his imperial titles of the denomination of *Sacerdos Amplissimus Dei Inuicti Solis Elagabali*, the celebration of hierogamies or the spread of the cult of the god in the provinces of the Empire, among others[25].

However, the Baal of Emesa, *Ilāh hag-Gabal*, known as *El Gabal* and Latinized *Elagabalus*, was a part and the central and supreme

[25] The bibliography is very extensive, so we will cite only a few classic titles and other representative modern references focused on the specific issue: Alfred von Domaszewski, *Die politische Bedeutung der Religion von Emesa*, *ARG*, 11, 1908, 223-242; Theo Optendrenk, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*, Bonn, 1968; Henri Seyrig, *Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, *Syria*, 48, 1971, 337-373; Gaston H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, Brill, 1972 (*EPRO* Nº 23); *Idem*, *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle aprés J.C.*, in *ANRW*, II/17.4, 1984, 2181-2201; Robert Turcan, *Héliogabale et le sacré du soleil*, Paris, Albin Michel, 1985; Martin Frey, *op. cit.*; Lellia Cracco Ruggini, *op. cit.*, 123-146; Rosa Cid López, *Las emperatrices sirias y la religión solar. Una nueva aproximación*, in *Formas de difusión de las religiones antiguas, II Encuentro-Coloquio ARYS, en Jarandilla de la Vera, diciembre 1990*, ed. Jaime Alvar, Carmen Blánquez and Carlos G. Wagner, Madrid, Ediciones Clásicas, 1993, 245-268; Steven E. Hijmans, *The Sun which did not Rise in the East. The Cult of Sol Invictus in the Light of Non-Literary Evidence*, *BABesch*, 71, 1996, 115-150; Leonardo Arrizabalaga y Prado, Raúl De la Fuente Marcos, *op. cit.*, 89-124; Saverio Gualerzi, *Né uomo, né donna, né dio, né dea: ruolo sessuale e ruolo religioso dell'imperatore Elagabalo*, Bologna, Pàtron, 2005; Gottfried Mader, *History as Carnival, or Method and Madness in the* Vita Heliogabali, *ClAnt*, 24/1, 2005, 131-172; Leonardo Arrizabalaga y Prado, *op. cit.*; Juan Ramón Carbó García, *La problématique de Sol Invictus. Le cas de la Dacie Romaine*, *Numen*, 57, 2010, 583-618; Edgardo Badaracco, *Il Culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d. C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Università degli Studi di Sassari, Dissertation, 2017; José Ignacio Sánchez Sánchez, *La introducción del culto de El Gabal en Roma*, Madrid-Salamanca, Signifer, 2017.

divinity of a triad of the style of those favored by the Phoenicians. We can see this kind of triads especially in coastal cities such as Byblos, Tyre, Sidon and Berytus, and in the inner regions of Syria, in cities such as Hatra, Palmyra or Baalbek-Heliopolis (which was suggested more recently as the true site of the temple of the Emessenes, by Warwick Ball[26]). In the highest position of that triad was the Semitic, Arab and originally Babylonian deity El or Il. The accompanying Arab divinities were *Salman (Aziz)* and *Mun'im*, respectively the deities of the morning star and twilight, equivalent to the Greek Dioscuri and appreciated as protectors of the journey, of caravanners and shepherds[27]. In Palmyra, *Aziz(os)* also personified the morning star, along with his twin brother, *Arsu*, who personified the evening star. As an astral tutelary god, Azizos is usually depicted riding a horse or dromedary, with Arsu. Drijvers, who studied his cult in the Syrian city of Edessa[28], mentions that, in Syria, Azizos was venerated separately, especially by the Emesenes, always as god of the morning star. In this case, he was usually but not always worshipped in the company of the astral god *Mun'im (Monimos)*[29]. In fact, *Aziz(os)* is a theophoric name used in the dynasty of king-priests of Emesa, of great popularity and still surviving in the Arab Muslim world and even in non-Muslim peoples of the Near East[30]. In the Arabic language, it has the meaning of "strong, powerful", and it refers to the power and glory of deities and kings.

The character of Azizos was militarized when Syria became a Roman province. As a horseman god, protector of the steppe, represented in reliefs riding a camel and armed with spear and shield, he was identified with Ares or Mars. Then, his cult was even officially

[26] Warwick Ball, *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, London-New York, Routledge, 2000, 37-47 ; see also Alberto González García, *¿Fue Baalbek el templo de Heliogábalo?: nuevas evidencias*, *El Futuro del Pasado*, 4, 2013, 315-338.

[27] Barbara Levick, *Julia Domna: Syrian Empress*, London, Routledge, 2007, 15.

[28] Hendrik Jan Willem Drijvers, *The cult of Azizos and Monimos at Edessa*, 355-371.

[29] *Idem*, *The cult of Azizos and Monimos and other Arab deities*, 147.

[30] Barbara Levick, *op. cit.*, 16. We should add that, in Islam, Al-Aziz is one of the appellations of Allah. In the Surah of Yusuf, in the Qur'an, the Prophet Joseph (Yusuf) holds that title, and so does Putiphar, who is referred to as Aziz, precisely.

introduced into the Roman army[31], which can be seen in different inscriptions in military camps[32]. When it appears in Latin inscriptions, its name is usually followed or even replaced by different epithets, such as *bonus puer, puer inuictus, deus bonus puer, puer conservator* or is even substituted by the meaning, such as *deus fortis phoebus*[33]. He was identified with the Greek *Phosphoros* and with the Roman *Lucifer*, in the sense of being a harbinger of the sun, bearer of light and life[34]. Certainly, this aspect made him a companion of the Sun god.

As for the other member of this Emesa triad, *Monimos*, he appears as *Hesperos* in reliefs of Emesa, Palmyra and Baalbek-Heliopolis. Although *Azizos* appears as *Phosphoros*, these two gods were not always worshipped together, so they should not be regarded as inseparable twins[35].

The main ancient literary source is a text by emperor Julian, in which he reproduces the annotations of Iamblichus in a speech delivered by the emperor in December 362, in Antioch, in honor of Helios. According to the text, the inhabitants of Edessa worshipped the Sun, accompanied by Azizos and Monimos, whom Iamblichus identifies respectively with Ares and Hermes. Azizos, as forerunner of the Sun, the morning star, would precede Helios in the procession[36]:

> And yet, again, I wish to mete out a little more of the theology of the Phoenicians ---- whether to good purpose my argument will discover as it goes on. Those who inhabit Edessa, a place consecrated to the Sun, from time immemorial, place on the same throne with him two

[31] Barbara Levick, *op. cit.*; Tünde Vágási, *Deus Azizos, the Lucifer from Hemesa in the Danubian Provinces*, in *Alia Miscellanea Antiquitatum. Proceedings of the 2nd Croatian-Hungarian PhD Conference on Ancient History and Archaeology*, ed. Dániel Bajnol, Budapest-Debrecen, 2017, 53-54.

[32] Hendrik Jan Willem Drijvers, *The cult of Azizos and Monimos and other Arab deities*, 170.

[33] Juan Ramón Carbó García, *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, 192.

[34] Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 211-212.

[35] Tünde Vágási, *op. cit.*, 54.

[36] Iul., *Orationes*, IV, 150 d, 154 b.; Hendrik Jan Willem Drijvers, *The cult of Azizos and Monimos and other Arab deities*, 147-148: he notes that in Loeb's edition, by W. C. Wright, he read Emesa instead of Edessa, and that many scholars, following Spanheim, considered these references to a cult of the sun more applicable to Emesa than to Edessa, although all manuscripts unanimously read Edessa.

> gods called "Monimos" and "Azizos." By these names are understood (as Iamblichus says, from whom I have borrowed these few things out of his abundance) by "Monimos" Mercury, by "Azizos" Mars, the assessor of the Sun, who also diffuses, as a channel, many blessings upon the region encompassing the earth (...) That Mars, called "Azizos" by the natives of Edessa in Syria, is the harbinger of the Sun...

As a solar and armed god, the cult of Azizos spread in the Danubian provinces thanks especially to the army, in such a way that it is present in Pannonia, in Dacia and in Dalmatia, apart from Rome. The inscriptions dedicated to this god are usually addressed only to him, although sometimes he appears associated with Apollo, as in several inscriptions of Dacia[37]; but the fact is that, although his cult enjoyed some popularity and diffusion in the Danubian provinces, the same did not happen with Monimos, since his name has only been found in the onomastic record[38]. Perhaps this can be explained by the character of the morning star as forerunner of the Sun, while the evening star announced its disappearance; and it could also have to do with the image of the emperor himself, a young man of sixteen years at the time of his arrival in Rome, easily identifiable himself with the *bonus puer* Azizos, forerunning *El Gabal*. Perhaps we now remember Herodian's description of how the young emperor preceded the chariot with the god's betyl, walking backwards so as not to take his eyes of it.

Well, the cult of Azizos reached the western provinces of the Roman Empire and Rome itself with that of the Sol Invictus Elagabal, as companion god and forerunner. The emperor introduced a large number of new rituals into the Sun cult in Rome, when he made official the cult of Sol Invictus Elagabal and placed it at the top of the Roman pantheon. He mainly adopted Syrian customs and even Syrian ser-vants for ceremonies, with him came other priests of the cult – including his cousin, Alexian, the future Alexander Severus – and developed great ceremonies[39]. In this sense, we follow Levick's acceptance of the thesis about the emperor taking this triad with him to Rome[40].

Therefore, our interpretation of the star symbol in the already commented monetary types of Marcus Aurelius Antoninus "Elagabal":

---

[37] *CIL* III, 1133; 1138. *AE* 1972, 454; 1983, 841. About the cult in Dacia, see Juan Ramón Carbó García, *Los cultos orientales en la Dacia romana*..., 192.

[38] Tünde Vágási, *op. cit.*, 55, note 9.

[39] José Ignacio Sánchez Sánchez, *op. cit.*, 49-51.

[40] Barbara Levick, *op. cit.*, 15.

when, on these coins, the star accompanies the personification of the Sun or the Emperor himself, officiating as *Sacerdos Amplissimus Dei Inuicti Solis Elagabali*, or the chariot that transports the betyl from the *Elagabalium*, during the celebration of the summer solstice in Rome, that star would be Azizos, the morning star, the forerunner of the Sun, in the absolutely majority cases in which the star appears on the left. Or it would be Monimos, the twilight star, in the much less numerous examples in which the star appears on the right.

Certainly, other coins from the reign of Elagabalus also reflect the presence of a star located to the left or right of the central image, which is usually a personified abstraction, such as *Providentia*[41], *Victoria*[42], *Abundantia*[43], *Liberalitas*[44] or *Libertas*[45], or the aforementioned type of the emperor in a chariot, with the star centered, high, but to the left of the emperor, in any case, since it does not fit to the left of the chariot[46] and also the type of the emperor sitting in a curul seat, with a star to his left[47]. Of course, the meaning of the stars in these coins may be the same as we have raised in our interpretation, but we cannot ignore the possibility of some immobilization of the design, especially in coins with the personified abstractions.

After having verified the much higher number of times in which the star appears on the left and after also noting the diffusion and popularity of the cult of Azizos in Rome and the Danubian provinces in the face of the total absence of Monimos, the importance of the character of the first of these deities as a forerunner of the Sun would seem evident in the coins.

With this interpretation, we comply with the four parameters established by Faintich: 1-the mentioned coins can be dated; 2-we discard repetition by tradition and immobilization of design; 3-we know astronomically the morning star – the planet Venus, the morning star – and the evening star – again the planet Venus, visible at twilight; 4-we have presented the historical evidence that indicates the religious importance of these stars as the gods Azizos and Monimos,

[41] *RIC* IV, 31; 42.
[42] *RIC* IV, 45; 161.
[43] *RIC* IV, 56.
[44] *RIC* IV, 103.
[45] *RIC* IV, 107; 109; 112.
[46] *RIC* IV, 308.
[47] *RIC* IV, 304.

companions of the Sol Invictus Elagabal in Emesa and in other Syrian cities, in the transfer of the betyl to Rome by the hand of the Emperor, and in the ceremony that he arranged in Rome on the summer solstice.

Following this line, the presence of the morning star – Azizos – or the evening star – Monimos – on coins with the type of transport of the betyl in the chariot or with the type of the emperor as officiant could even transmit more information. They could be interpreted as an indication of the hours of the day at which certain ceremonies of the solar cult could have taken place in Rome, either at dawn or dusk, although we have no more information about it than that provided by Herodian.

Considering the few years of reign of Marcus Aurelius Antoninus "Elagabal", an approach to undertake quantitative analysis of the relative frequencies of the different designs is not interesting, because we don't need to appreciate a long-term diffusion. So, it has been not necessary to focus on a great variety of standard and repetitive designs in circulation at any moment, but on these few topics we have been referring to. The question of the audience of the message is, however, more interesting. In the Roman world, anyone who handled coins was a potential recipient of the messages they conveyed[48]. The patterning in the representations we have discussed above may point to an effort to pitch the same message to different social classes. In our case of study, the designs on imperial coins were chosen with a view to pleasing a single person, the emperor himself[49]. Regarding the impact of designs on coins, were the messages intelligible? Did anyone even notice them? As Noreña pointed out, instead of declaring that these designs either were or were not intelligible, we should think in terms of a spectrum of intelligibility. From a general perspective, what was necessary to understand the designs on coins was a basic level of visual and cultural literacy. This must have been very high in the Roman world, characterized, as it was, by the omnipresence of public images

[48] Olivier Hekster, *Coins and Messages. Audience Targeting on Coins of Different Denominations?*, in *The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire c. 200 BC – AD 476), Netherlands Institute in Rome, March 20-23, 2002*, ed. Paul Erdkamp, G. de Kleijn, Stephan T. A. M. Mols, Lukas de Blois *et al.*, Amsterdam, Brill, 2003, 20-35; Carlos F. Noreña, *op. cit.*, 262.

[49] Barbara Levick, *Propaganda and the Imperial Coinage*, *Antichthon*, 16, 1982, 104-116.

in everyday life. But the intelligibility of individual coins should be assessed on a case-by-case basis[50]: it seems safe to say that most users of coins understood most of the messages conveyed by their designs, but the identification of these specific stars as Azizos or Monimos, companions of the sun god? And even if most of the designs on coins were broadly intelligible to most of the users, it is nevertheless very difficult to demonstrate their specific effects, if they existed at all.

As we said at the beginning, if our hypothesis is accepted, some interesting questions would be opened. And they could also affect the knowledge of the diffusion of the cult of Azizos in the Roman Empire, notably about its origin, the forms of diffusion, the ethnic origin and social status of the dedicants, as well as the dating for inscriptions. But other questions would be opened on the relationship between the practice of the cult of Azizos and the practice of the cult of the Sol Invictus Elagabal, too: could the practice of the cult of Azizos be in some cases an indication of the possible survival of the cult of the Sun Invictus Elagabal after the *damnatio memoriae* from the time of Severus Alexander on his predecessor and the religious turn effected afterwards? Only as an example: the cult of the Roman Sol Invictus remained after Elagabalus's death, but could inscriptions dedicated to Sol Invictus and dated to the third or fourth decade of the third century, without a clearly Mithraic context or identification, refer to Sol Invictus Elagabal if they are in an archaeological context close to an attested sanctuary of Azizos?

Undoubtedly, these and many other questions are suggestive, but they obviously require further research that delves into them properly. For the time being, the probable representation of Azizos and, on less occasions, of Monimos, as stars on these coins of Marcus Aurelius Antoninus "Elagabal" had not been considered until now and, at the very least, should be taken into account as a possibility from this moment on, with its implications for the religious history of the boy Emperor's reign.

[50] Carlos F. Noreña, *op. cit.*, 263.

Fig. 1: *RIC* IV, 39 (reverse)

Fig. 2: *RIC* IV, 49 (reverse)

Fig. 3: *RIC* IV, 61 (reverse)

Fig. 4: *RIC* IV, 35 (reverse)

Fig. 5: *NAC* 29, 596 (reverse)

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 581-608
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.581

DEFENDING SULLA... TO CONDEMN THE CATILINARIANS ONCE AGAIN? SOME MORAL AND POLITICAL CONCEPTS FROM CICERO'S *PRO SULLA*[*]

Elisa DELLA CALCE[**]
(Università degli Studi di Torino)

Keywords: *Cicero, P. Sulla, Catiline's conspiracy, antithetical pairs, Roman values.*

Abstract: *For Catiline and his fellow conspirators, the most important Latin sources are Sallust's* Bellum Catilinae *and Cicero's* Catilinarians. *Yet also other works deserve proper attention, in particular some of Cicero's orations, especially the* Pro Sulla *(62 BC). This paper intends further to explore some values and examples relating to the ideological interpretation of the* Pro Sulla *and, consequently, to the environment in which Cicero and his political adversaries lived. More specifically, the focus will be on some antithetical pairs (namely, 'madness-rationality', along with 'immorality-integrity', 'severity-mercy' and* 'regnum-libertas*') that are not only relevant in rhetorical terms, but also reflect the political tensions and the different ideologies in Cicero's days.*

Cuvinte-cheie: *Cicero, P. Sulla, conjurația lui Catilina, perechi antitetice, valori romane.*

Rezumat: ***Apărând pe Sulla... pentru a condamna încă o dată pe adepții lui Catilina? Câtva concepte morale și politice din* Pro Sulla *a lui Cicero.*** *Pentru Catilina și adepții săi conjurați, cele mai importante surse latine sunt* Bellum Catilinae *a lui Sallustius și* Catilinarele *lui Cicero. Totuși, și alte lucrări merită atenția cuvenită, în special unele dintre discursurile lui Cicero, în special* Pro Sulla *(62 î.Hr.). Lucrarea de față își propune să exploreze în continuare câteva*

---

[*] This article represents an expanded version of a paper I delivered in the conference *L. Sergius Catilina – History and Tradition* (Lublin, November 2023): to the organisers and all participants go my deepest thanks. I am also grateful to Andrea Balbo, Philip Barras, Ermanno Malaspina, Simone Mollea for reading this article and for providing me with useful advice. A special thanks goes to the *Fondation Hardt* for allowing me to further explore a large part of the literature related to this article. That said, I alone am responsible for any remaining imprecisions or mistakes.

[**] elisa.dellacalce@unito.it

valori şi exemple legate de interpretarea ideologică a discursului Pro Sulla *şi, în consecinţă, de mediul în care au trăit Cicero şi adversarii săi politici. Mai precis, accentul va fi pus pe unele perechi antitetice (şi anume, „nebunie-raţionalitate", împreună cu „imoralitate-integritate", „severitate-milă" şi „*regnum-libertas*") care nu sunt relevante doar în termeni retorici, ci reflectă şi tensiunile politice şi diferitele ideologii din zilele lui Cicero.*

Introduction

Inconsistency and self-defence are two recurring motifs in the *Pro Sulla*. Cicero, consul in 63 BC and the most fierce opponent of Catiline's conspiracy, in 62 BC delivered a speech in defence of P. Sulla, the nephew of the dictator L. Sulla,[1] charged by L. Manlius Torquatus[2] with being involved in the conspiracy. Cicero not only aimed to provide proof of Sulla's innocence, but also to defend and strengthen his own political position – which was more fragile than in the year of his consulate – by recalling his role as saviour of the *res publica*.

The *Pro Sulla* takes us into a complicated historical-political climate, in which Cicero has to deal with the consequences of the Catilinarian danger and the hostility of those who did not agree with the summary execution of five Catilinarian leaders in December 63 BC.[3]

Much ink has been spilled on the matter of Sulla's guilt, which has aroused various opinions among scholars, even though, as has been pointed out, it is likely that Sulla was not a conspirator *tout court*. As D. H. Berry puts it:

> for Sulla, guilt has usually been equated with participation in the Catilinarian conspiracy, yet he was put on trial for *vis*, not for Catilinarianism: it is in theory possible that Sulla was guilty of *vis*, but nevertheless had no connection with Catiline. Secondly, it should be remembered that Sulla's guilt is dependent on his actions, not on his possible sympathies or provisional intentions.[4]

---

[1] According to Berry 2020, 15, n. 23. On Sulla's life and family cf. also Berry 1996, 1-13 and Syme 2016.

[2] Cornelius was Torquatus' *subscriptor*: cf. Berry 1996, 10, 20.

[3] In this sense, Kumaniecki's analysis (1972, 235-241) is illuminating. Similarly, Berry 1996, 1-62 provides an exhaustive overview and highlights the position of Cicero and his client since the so-called 'First Conspiracy' (66 BC). On the execution of the Catilinarian conspirators cf. Drummond 1995, 95-113; Berry 2020, 48-51, 164-173; Woodman 2021.

[4] Berry 1996, 34.

However that may be, it was Cicero's *auctoritas*, along with the influential position he held during his consulship, that probably decreed Sulla's acquittal.[5]

Moreover, most contributions on the *Pro Sulla* focus on Cicero's defensive strategy, thereby privileging the rhetorical *côté*,[6] or on the orator's self-representation, with the aim of analysing his moral tendencies (e.g. the deployment of his *auctoritas* and the belief in the immutability of human nature).[7] In this respect, a recent article by C. Guérin, entitled *L'orateur, le témoin et le recours à l'*auctoritas*: le cas du* Pro Sulla, enhances these two lines of investigation: according to him, Cicero attempts to give a truthful account of events, just like a witness who has solid knowledge of the past, instead of just relying on his *auctoritas* as *pater patriae*.[8]

Nonetheless, this speech has not always received a positive assessment. Thus J. M. May wrote in 1988:

> despite [...] the ultimate success of the plea, Cicero's speech on behalf of Sulla remains somewhat unsatisfying, at time unconvincing. [...] The *Pro Sulla* is perhaps too blatant in its appeal to authority for a modern audience [...]. More likely, however, is the detection by the reader of a bit of laziness, a kind of smug complacency on Cicero's part [...]; he seems content to thunder the threat of his authority continually and without much variation.[9]

But already in 1996 Berry showed his reservations and reconsidered the *Pro Sulla*:

> Cicero's reputation is here in jeopardy as in no other speech: it is of the greatest importance whether or not he did defend a Catilinarian conspirator. [...] *Pro Sulla* is one of Cicero's most sensational speeches. The case was a difficult one for him not because the evidence against Sulla was particularly strong (it was not), but because the consequences of losing would have been so momentous.[10]

---

[5] Berry 1996, 47. Cf. also May 1988, 77 and Tahin 2014, 87-100.
[6] Cf. especially Stroh 1975, 188-191; Goodwin 2001; Craig 2014.
[7] Cf. May 1988, 69-79; Berry 1996, 39-42; Pieper 2014.
[8] Guérin 2020.
[9] May 1988, 78.
[10] Berry 1996, 62.

This approach privileges external and contingent factors that call into question either Cicero's political reputation or the difficult environment in which he operated.

The *Pro Sulla*, however, is a significant source also for undertaking an in-depth analysis of the political and moral ideology related to Roman Republican elites as well as the labels that Cicero frequently uses to identify them (e.g. *boni*, *nobiles*).[11] This speech thus deserves more exclusive attention, since Cicero, beyond using powerful and convincing rhetorical arguments, resorts to values, examples and moral precepts which enable us to interpret the *Pro Sulla* from a broader perspective. That implies taking into account both Cicero's political-philosophical outlook and, more generally, the moralistic thought embedded in Roman historiography (especially in Sallust).

In this light, moral values blend with Ciceronian characters, since the former become essential to identify the behaviour of the latter. In the *Pro Sulla*, in fact, integrity, honesty, aspiration to freedom, mercy and rationality are the major distinctive traits of the Roman republican leader, which, not surprisingly, Cicero aims to attribute to himself. By contrast, Catiline – as well as his followers – is defined by negation and becomes the objective correlative of evil *par excellence*. Unlike Sallust's 'paradoxical portrait'[12] (*Catil.* 5), Cicero only intends to shape rigid contrapositions in the name of the Roman code of values.[13]

For this purpose, this paper aims to focus just on three antithetical pairs of words which, far from being merely an efficient rhetorical means, also reflect the characterisation of different political groups and ideologies in Cicero's time and in his works. Accordingly, in the next sections, I will look at the contrapositions 'madness-rationality' along with 'immorality-integrity' (§1), 'severity-mercy' (§2) and '*regnum-libertas*' (§3).

---

[11] Mouritsen 2023.

[12] La Penna 1976.

[13] Cf. Berry 2020, XXII, although he focuses on the Catilinarian orations: "while the *Catilinarians* present Catiline in almost unremittingly negative terms [...], Sallust gives his readers a more nuanced portrait, allowing Catiline sufficient redeeming features to explain how it was that he was able to attract a following – something that Cicero does not explain, except by painting the other conspirators in the same lurid colors in which he paints Catiline himself". On the difference of Catiline's portrait in Cicero and Sallust cf. at least Bianco 2009 and Shaw 2022, 292-307.

1. *Madness-rationality and immorality-integrity*

In the *Pro Sulla* the semantic field related to illness, contagion and fury is deployed to represent Catiline and his supporters. For example, *facinus* (*Sull.* 60), *furor* (*Sull.* 53, 56, 75-76), *morbus* or *pestis* (*Sull.* 53, 76), *scelus* (*Sull.* 52, 75-76) are often used to highlight the perverse, wicked and pestilential nature of the conspiracy and, by the same token, the need to heal the *res publica* by eradicating this evil. The point of no return is reached at §76:

> *nolite, iudices, arbitrari hominum illum impetum et conatum fuisse – neque enim ulla gens tam barbara aut tam immanis umquam fuit in qua non modo tot, sed unus tam crudelis hostis patriae sit inventus –, beluae quaedam illae ex portentis immanes ac ferae forma hominum indutae exstiterunt.*
>
> Do not think, gentlemen, that this attack and this enterprise were the work of human beings – there never was race so barbarous or savage as to produce a single enemy of his country with the cruelty of these brutes, let alone a host as numerous. They were a sort of wild beast, sprung into being from monstrosities – animals clothed in human form (transl. Macdonald 1977).[14]

Cicero puts in place a reversal with hyperbolic contours: the Catilinarians' condition is even worse than that of barbarians and enemies, since they have lost their Romanness to the extent of being equated with *beluae immanes ac ferae*. What is more, in Cicero's thought the adjective *immanis*, together with the noun *immanitas*, can be identified as the opposite of *humanitas*, which distinguishes mankind from beasts and finds its defining elements in a cultural and philanthropic dimension[15]. In this sense, Cicero wrote at *off.* 1.62:

> *sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est; non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis.*
>
> But if the exaltation of spirit seen in times of danger and toil is devoid of justice and fights for selfish ends instead of for the common good, it

[14] All translations of the *Pro Sulla* are taken from Macdonald 1977.
[15] Della Calce/Mollea 2023, 125.

> is a vice; for not only has it no element of virtue, but its nature is barbarous and revolting to all our finer feelings (transl. Miller 1913).

According to A. R. Dyck, *humanitas* "stands for the interest of the human community"[16] and then emphasises the ability to contribute to public welfare. Similarly, in a passage from the *Pro rege Deiotaro*, Cicero shows that *immanitas* is a corrupting force of the *humanitas* (*Deiot.* 32), which instead would enable citizens to take care of each other, and thus preserve the stability of their community.[17] Nonetheless, *immanitas* is one of the worst features of the tyrant: for instance, at *rep.* 2.48, the tyrant gets the better of wild beasts as concerns *immanitas* (*qui quamquam figura est hominis, morum tamen inmanitate vastissimas vincit beluas*)[18] and at *off.* 3.32 he is precisely embodied in Phalaris, tyrant of Agrigentum (6th century BC):

> *ut membra quaedam amputantur, si et ipsa sanguine et tamquam spiritu carere coeperunt et nocent reliquis partibus corporis, sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi tamquam humanitatis corpore segreganda est.*

> As certain members are amputated, if they show signs themselves of being bloodless and virtually lifeless and thus jeopardize the health of the other parts of the body, so those fierce and savage monsters in human form should be cut off from what may be called the common body of humanity (transl. Miller 1913).

The corporeal metaphor symbolises the great distance – once again conveyed by the contraposition *humanitas/immanitas* – between the civilisation of the civic body and a savage and barbarous attitude.[19]

As for Catiline, did not Cicero save Rome from this sort of tyrant? Starting from *immanitas*, the representation of the conspirators' vices complies with the paradigm of the tyrant, which, as already pointed

---

[16] Dyck 1996, 191.

[17] Cf. *supra*, n. 15 and, more extensively, Mollea 2022 (especially 238-240, with bibliography).

[18] On this cf. especially Della Calce/Mollea 2023, 130-132.

[19] Cf. Dyck 1996, 531: "[...] a tyrant like Phalaris whom one could not only despoil but even kill since, like a wild beast, he is outside of and at odds with the *hominum communitas*". On *humanitas* as "a weapon of inclusion and exclusion" (as well as its reception in Apuleius the Orator) cf. Mollea 2021.

out, is based on some negative traits, such as *avaritia*, *crudelitas*, *libido*, *superbia* and *vis*.[20] It is not surprising that the *Pro Sulla* echoes this stereotype when, at §76, the Catilinarians' *libidines* are mentioned along with a cruel (*crudelis*), barbarous (*immanis*) and savage (*ferus*) behaviour.[21] Also Sallust's *Bellum Catilinae* contains a similar description, whose aim is to highlight the Catilinarians' brutal fury:[22]

> *Catil.* 51.9: *quae belli saevitia esset, quae victis adciderent, enumeravere; rapi virgines pueros, divelli liberos a parentum conplexu, matres familiarum pati quae victoribus conlubuissent, fana atque domos spoliari, caedem, incendia fieri, postremo armis, cadaveribus, cruore atque luctu omnia conpleri.*
>
> They recounted the horrors of war, the wretched fate of the conquered, the rape of maidens and boys, children torn from their parents' arms, matrons subjected to the will of the victors, shrines and houses pillaged, bloodshed and acts of arson; in short, everywhere arms and corpses, gore and lamentation (transl. Rolfe/Ramsey 2013).

Moreover, Virgil, when describing the forging of Aeneas' shield by Vulcan, explicitly refers to Catiline and his ignominious punishment in the Underworld, so as further to emphasise the memory of his nefarious crimes (8.666-669: *hinc procul addit / Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis, / et scelerum poenas et te, Catilina, minaci / pen-*

---

[20] Cf. e.g. Dunkle 1971, regarding the image of the tyrant in Roman historiography (Sallust, Livy and Tacitus); Tabacco 1985, 73-82, especially on Cicero, and 87-131 on the 'tyrant' in the *Declamations* (to this purpose see also Fairweather 1981, 107-115); Le Doze 2010, 275-276. With respect to Livy and, in parallel, to Cicero, cf. Vasaly 2015, 55-76, 126-129, 164, nn. 41-42 and Della Calce/Mollea 2023, 129-137.

[21] *Perspicite etiam atque etiam, iudices, – nihil enim est quod in hac causa dici possit vehementius – penitus introspicite Catilinae, Autroni, Cethegi, Lentuli ceterorumque mentis; quas vos in his libidines, quae flagitia, quas turpitudines, quantas audacias, quam incredibilis furores, quas notas facinorum, quae indicia parricidiorum, quantos acervos scelerum reperietis!* ("Scrutinize them intently, gentlemen – for there is nothing in this case that I can emphasize more strongly – look deep into the minds of Catiline, Autronius, Cethegus, Lentulus and the rest. What passions you will find there, what crimes, what immorality, what wanton recklessness, what madness beyond belief, what stains left by their crimes, what proofs of their murder of relations, what accumulations of evil doing!").

[22] On this, cf. in particular Dunkle 1971, 15-16. More generally, cf. Mariotti 2007, 561-565.

dentem scopulo Furiarumque ora trementem).[23] And at *Aen.* 6.623 Catiline is recalled by the incestuous nature of his actions (*hic thalamum invasit natae vetitosque hymenaeos*, "this man entered his daughter's bedchamber and its forbidden union" – transl. Horsfall 2013)[24] and at *Aen.* 5 he even seems to revive through *Sergestus*, the founder of his own family, the *gens Sergia* (5.121):[25] behind the image of Sergestus – who *furens animi* (5.202) destroys his ship against the rocks – we can glimpse Catiline, who "did [...], through his reckless ambition, damage the ship of state".[26]

Furthermore, the reference to the *Furiae* represents a sort of *trait d'union* between Virgil's *Aeneid* 8 and Cicero's *Pro Sulla*, §76. Cicero's text reads:

> *ex magnis et diuturnis et iam desperatis rei publicae morbis ista repente vis erupit, ut ea confecta et eiecta convalescere aliquando et sanari civitas posset; neque enim est quisquam qui arbitretur illis inclusis in re publica pestibus diutius haec stare potuisse. Itaque eos non ad perficiendum scelus, sed ad luendas rei publicae poenas Furiae quaedam incitaverunt.*

> Out of those gross, chronic and now desperate distempers of the Republic there suddenly erupted that act of violence, and only when it had been digested and eliminated could the body-politic finally begin to mend and recover its well-being. There is not a single man who would think that Rome could have endured longer while that poison remained within the Republic. You might say, then, that Furies drove those men on, not to complete their crime, but to pay the penalty of their punishment to the State.

In the myth, the Furies can be interpreted as cause or consequence of a crime, as emerges respectively from the episodes of Hercules and of Amata, and from the story of Orestes.[27] However, both in

---

[23] "At some distance from these, he adds, too, the Tartarean realms, the lofty gates of Dis, and the penalties for sins, and you, Catiline, hanging from a menacing cliff and trembling at the faces of the Furies" (transl. Fratantuono/Smith 2018). On this passage, cf. more extensively Fratantuono/Smith 2018, 685-687.

[24] The presence of Catiline in this passage was identified by Berry 1992: cf. Berry 2020, 195-196 and also Horsfall 2013, 431-432.

[25] For further details on this episode, cf. Muse 2007 and Berry 2020, 196.

[26] Berry 2020, 196.

[27] Berno 2007, 75-76, especially n. 16. With respect to Virgil's *Aen.* 8.668-669, cf. also Fordyce 1977, 276: "the notion of the Furies as Catiline's tormentors

Cicero's and Virgil's texts the features of 'revenge' and 'punishment' prevail in describing the Furies, in order to show to what extent the Catilinarian incident is worthy of being harshly punished.[28] If in Virgil the mythological component is obviously more stressed and, accordingly, the punishment needs to be 'objectivised' through some evident traits, in Cicero it takes on a more articulated configuration. In this sense, F. R. Berno has highlighted two alternative, though mutually interrelated approaches to interpreting the portrayal of the *Furiae* in Cicero's thought: the former is based on the euhemerisation of this mythical image, according to which the Furies merely paraphrase the torments that afflict a guilty conscience; the latter leads us to identify the political enemies with the *Furiae* themselves, in the way that Cicero represents Clodius.[29]

Instead, with regard to *Sull.* 76, I think the Furies are not only a kind of hypostasis of the mythical image, since they persecute the Catilinarians – as is the case with Virgil – but they also reflect a more rationalised vision. In other words, when blaming the Catilinarians as well as their *furor*, Cicero privileges a euhemeristic and philosophical image of the *Furiae*. In the *Tusculanae disputationes*, in fact, he describes passions as *furiae* (*Tusc.* 3.25).[30]

In light of this, the Catilinarians live in a sort of 'altered mental condition', which finally turns against them. Consequently, Cicero refers to the hypostasis of the *Furiae* that, as vengeful and punishing forces, make the Catilinarians pay for their foolish and wicked behaviour. G. Thome's remarks are particularly fitting in this regard, despite not focusing on both passages from Virgil and Cicero which, in my opinion, are essential for finding a *fil rouge* in the representation of Catiline and his followers across Latin literature: "the metaphor of disease is implied: in the Catilinarian conspiracy all negative elements are

agrees with the Greek conception of the Erinyes as punishers of domestic crime but is curiously at variance with Virgil's own picture of them at vii. 324 ff., in which their activity is that of stimulating it".

[28] More generally on the image of Furies (as well as its relation to *furor*), even with regard to Roman politics and civil wars, cf. e.g. Jal 1963, 421-425; Dufallo 1998, 212; Franchet d'Espèrey 2003; Berno 2007; Le Doze 2010, 270-271; Cullick 2016. On Virgil's *Aen.* 8.669, cf. also Fratantuono/Smith 2018, 687 (with further bibliography).

[29] Cf. on this matter Berno 2007, 70-87.

[30] Cf. Berno 2007, 81-82, who takes into account also *Tusc.* 3.11 where Cicero focuses on *furor* and its negative effects.

concentrated as in a boil; when it bursts, it brings both salvation and healing".[31] Even Berry observes that Catilinarians' madness "drove them to pay the price for their wickedness, by causing them to bring on themselves their own destruction".[32] Cicero, according to Berry, mentioned the Furies with the aim of transferring the responsibility for the execution from himself to the conspirators; however, in my opinion, this mythological reference was primarily devoted to stress the inevitability of the punishment and, more importantly, to create an incurable rift between the Catilinarians and the *boni viri*.

In coherence with this view, when Cicero alludes to many crimes committed by Catiline and his followers, especially Lentulus and Autronius, he does not hesitate to specify that Sulla is not involved in these dangerous and nefarious gatherings. To this purpose, he resorts both to a flood of negations and to a lexicon that underlines the huge distance between Sulla and the Catilinarians, as emerges from paragraphs 16 and 52-53 respectively:

> *Sull.* 16*: quod flagitium Lentulus non cum Autronio concepit? Quod sine eodem illo Catilina facinus admisit? Cum interim Sulla cum isdem illis non modo noctem solitudinemque non quaereret sed ne mediocri quidem sermone et congressu coniungeretur.*
>
> What scandalous conduct did Lentulus conceive without Autronius? What crime did Catiline commit without him? At this time Sulla, far from seeking a secret meeting with them by night, did not even talk to them or meet them in normal intercourse.
>
> *Sull.* 52-53*: num quis est igitur qui tum dicat in campum aspirasse Sullam? Atqui, si tum se cum Catilina societate sceleris coniunxerat, cur ab eo discedebat, cur cum Autronio non erat, cur in pari causa non paria signa criminis reperiuntur?* [...] *Ubi fuit Sulla, Corneli? Num Romae? Immo longe afuit. Num in eis regionibus quo se Catilina inferebat? Multo etiam longius. Num in agro Camerti, Piceno, Gallico, quas in oras maxime quasi morbus quidam illius furoris pervaserat? Nihil vero minus.*
>
> Surely, then, there is not a single individual who says that Sulla dreamed of entering the Campus Martius on that occasion? If, however, he had at that time been an associate of Catiline in a criminal conspiracy, why did he desert him, why was he not with Autronius, why, if their circum-

[31] Thome 1992, 88.
[32] Berry 1996, 287.

> stances were identical, does there not come to light the same evidence for a criminal charge? [...] Where was Sulla, Cornelius? Not at Rome, was he? No, far away. Not in the area to which Catiline was taking himself off? No: much further away than that. Not in Camerinum? Picenum or Umbria, districts into which the infection of that mad folly had swept in its full violence? Nothing is further from the truth.

The contraposition becomes even stronger with Autronius, a perfect example of Catiline's followers: at §71 he is described as "foolhardy, aggressive and intemperate" (*audax*, *petulans*, *libidinosus*) and perpetrator of great atrocities. On the contrary, Sulla, at §73, reveals "the firmness of purpose in the rest of his life [*constantia vitae*], his distinction [*dignitas*], his generosity [*liberalitas*], his simplicity [*moderatio*] in private life and magnificence [*splendor*] in public". His portrait, just like that of Cicero, complies with that of the *bonus vir* and reaches its peak at §75, where the orator seems to convey his own interest in Republic behind Sulla's greatest care of it (*mitto rem publicam, quae fuit semper Sullae carissima*). Thus, the superlative *carissima* corroborates the relationship between the *boni*, but, at the same time, marks the distance from their opponents.

Since Cicero's enemies become enemies of Rome, by a kind of transitive property,[33] the contrast between *boni viri* and corrupt citizens (usually known as *improbi* or *homines perditi*) can then reflect the Catilinarians' attitude as opposed to Sulla's or Cicero's himself.[34] This is not the place to analyse in detail the social and political mean-

[33] A further example is found at *p. red. in sen.* 4 and concerns Cicero's exile and his rivalry with Clodius: *nam consules modesti legumque metuentes impediebantur lege, non ea, quae de me, sed ea, quae de ipsis lata erat, cum meus inimicus promulgavit, ut, si revixissent ii, qui haec paene delerunt, tum ego redirem: quo facto utrumque confessus est, et se illorum vitam desiderare et magno in periculo rem publicam futuram, si, cum hostes atque interfectores rei publicae revixissent, ego non revertissem* ("for the consuls, scrupulous in their observance of the letter of the constitution, were prevented from doing so, not by the law which had been passed in reference to me, but by that law which affected themselves. This measure was moved by an opponent of mine, and it enacted that I should not return to Rome until those who had so nearly annihilated our world should have returned to life. This proposal of his involved him in a twofold admission: first, that he regretted their death, and second, that the state would be in great peril, if the resurrection of her enemies and assassins should not synchronize with the recall of myself" – transl. Watts 1965). Cf. also Mouritsen 2023, 76-77.

[34] As it is showed by several passages, e.g.: *Sull.* 1, 20, 29, 33, 35, 71, 75, 79, on which see especially Berry 1996, 129-130.

ing of these terms, which have often been studied, as shown by J. Hellegouarc'h and, very recently, H. Mouritsen.[35] Nonetheless, it is sufficient to note how *boni* and *improbi/perditi* correspond to Cicero's political opponents (i.e. the Catilinarians) and allies respectively.[36] In addition, the so-called *boni* do not necessarily form a unique social and political category,[37] but they are endowed with a code of moral qualities (e.g. honesty, integrity, moderation in wealth, a certain degree of culture) which allow them to preserve the republican *status quo* by fighting against the dangerous and reckless attitude of 'bad citizens'.[38]

This contraposition *boni-improbi* is not only suitable to Sulla's defence, but is also well rooted in Cicero's political ideology (e.g. *Verr.* 2.4.82, 2.4.89, 2.5.189; *leg. agr.* 1.23, 2.8; *Catil.* 1.32; *dom.* 5, 87; *Sest.* 43, 147; *Phil.* 7.5, 8.16)[39] and in Roman historiography, especially in Sallust. In the first chapters of the *Bellum Catilinae* (6-10), for instance, Sallust analyses the progressive corruption of the Roman society and, at *Catil.* 36.5, he highlights that the seed of the conspiracy spread widely among Roman citizens (*tanta vis morbi atque uti tabes plerosque civium animos invaserat*). Even *Catil.* 52.12 and 52.22, in the speech attributed to Cato the Younger during the senatorial debate on the Catilinarians' execution (5 December 63 BC), are particularly telling: in the former passage, Cato assumes that the Catilinarians deserve to be sentenced to death, given their wickedness; in the latter, he blames the corruption of the Roman society by comparing it with the moral conduct of its ancestors.[40] A similar principle is also stressed in

---

[35] Hellegouarc'h 1963, 484-493; Paul 1984, 131-132 and Mariotti 2007, 250-251 (as for an overview on Sallust's historiography); Le Doze 2010, 274, 277; Mouritsen 2023.

[36] Mouritsen 2023, 114. More generally on the contraposition *boni-improbi*, with special regard to Cicero's thought, cf. Lacey 1970 and Mouritsen 2023, 105-123.

[37] On this cf. in particular Mouritsen 2023, 39 (along with n. 19), 46, 79-82.

[38] Mouritsen 2023, 83, 95-104, 137-142, 152, 170-171 (regarding the definition of *perditi*).

[39] Catiline, in fact, becomes the term of comparison to indicate other corrupted and evil actions towards the *res publica*: cf. Kaster 2006, 217-218.

[40] *Catil.* 52.12: *sint sane, quoniam ita se mores habent, liberales ex sociorum fortunis, sint misericordes in furibus aerari; ne illi sanguinem nostrum largiantur et, dum paucis sceleratis parcunt, bonos omnis perditum eant* ("let my colleagues by all means, since such is the fashion of the time, be liberal at the expense of our allies, let them be merciful to robbers of the treasury; but let those men not be prodigal of our blood, and in sparing a few scoundrels bring ruin upon all good men" – transl. Rolfe/Ramsey 2013); *Catil.* 52.22: *laudamus divitias, sequimur inertiam.*

a fragment from Sallust's *Historiae* (1.12 Maurenbrecher 1893 = 1.16 La Penna/Funari 2015 = 1.12 Ramsey 2015), in which a general corruption makes the distinction between 'good' and 'bad' citizens difficult from an ethical point of view. As P. McGushin has pointed out, the term *boni* "is applied to the so-called defenders of the status quo, and is simply a false label to screen their acts of oppression".[41] The text, indeed, reads:

> *bonique et mali cives adpellati non ob merita in rem publicam – omnibus pariter conruptis – sed uti quisque locupletissumus et iniuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono ducebatur.*
>
> It was not on account of their services to the nation that citizens were given the name "good" or "bad", since all were equally corrupt. Rather, each person in proportion to his enormous wealth and superior strength resulting from injustice, was regarded as "good" because he was maintaining the status quo (transl. Ramsey 2015).

These similarities between Cicero and Sallust, however, do not imply that they interpret this antithesis in the same way. Even after 63-62 BC, Cicero believes in establishing alliances with *boni*, referring, for example, to the concept of *consensus/consensio bonorum omnium* (*dom.* 94; *Sest.* 36; *har. resp.* 45).[42] Instead, Sallust's approach is more pessimistic: the idea of '*boni*' either seems to live just through the *maiorum imagines* (*Iug.* 4), since no one is now exempt from corruption, or are all equally dishonest, as we can infer from *Hist.* frg. 1.12 Maurenbrecher 1893.[43]

Inter bonos et malos discrimen nullum, omnia virtutis praemia ambitio possidet ("we extol wealth, we pursue idleness. No distinction is made between good men and bad, and ambition appropriates all the prizes of merit" – transl. Rolfe/Ramsey 2013). Cf. also other Sallustian passages, e.g. *Catil.* 11.2, 37.3 (on which see Mariotti 2007, 472 and Mouritsen 2023, 26-27) and 51.30.

[41] McGushin 1992, 82. Cf. also La Penna/Funari 2015, 139; Mouritsen 2023, 88-94 and 124: "Sallust made this point explicitly, noting that men were not called 'good' or 'bad' citizens on the basis of their services to the *res publica*; the rich were regarded as *boni* because they defended the 'praesentia' (i.e. the current conditions)".

[42] As regards Cicero's representation of *boni*, Berry 1996, 129 mainly refers to *Sest.* 96-143 (on which see Kaster 2006, 31-37, for a general overview). With respect to the period following the *Pro Sulla*, cf. also Lacey 1970, 13-16 and Mouritsen 2023, 40-44, 74-84, 276-282.

[43] On Sallust's pessimistic judgement cf. McGushin 1992, 82.

To return to the *Pro Sulla*. Cicero makes use of a very effective metaphor to identify both *boni viri* and bad citizens: the former are represented as a *grex* (*Sull.* 77), whose meaning is disparaging, referring to a confused and irrational mass of corrupt men,[44] while the latter are described as an *arx* (*Sull.* 79), namely a kind of garrison in which all those who care about the *res publica* can take refuge, such as Cicero and Sulla.[45]

Last but not least, Cicero is interested in strengthening this political position before those who either judged him with scepticism or considered the punishment of the Catilinarians in the 'Nones of December' to be excessive. An echo of this feeling emerges from the correspondence between Cicero and Pompey. According to *fam.* 5.7, Cicero wrote a letter – now lost – to Pompey in Asia and informed him about the deeds carried out during his consulship. However, Pompey's reply omitted any congratulations to Cicero on subduing the conspiracy, probably to please Metellus Nepos and Caesar, who disagreed with the Catilinarians' execution. For this reason, in the *Pro Sulla* Cicero needs to cleanse the memory of his success from any malicious insinuation and turn it against the Catilinarians. This implies that all those who do not want to seem like Catiline should stand up for the *boni viri* and believe in Sulla's innocence.[46]

2. *Severity-mercy*

The opposition between 'severity' and 'mercy' especially applies to the respective behaviour of Cicero and Torquatus. As for Sulla, this

---

[44] Such as Autronius, Lentulus, Cethegus and, especially, Catiline (*Sull.* 66, 70, 71, 75, 76). On the negative meaning of *grex* cf. *ThLL*, VI, 2, 2332, 68-73 and Berry 1996, 288.

[45] *Quam vos, iudices, nolite armis suis spoliatam atque nudatam obicere invidiae, dedere suspicioni; munite communem arcem bonorum, obstruite perfugia improborum; valeat ad poenam et ad salutem vita plurimum, quam solam videtis per se ex sua natura facillime perspici, subito flecti fingique non posse* ("do not, gentlemen, deprive it of its proper weapons, do not lay it bare and expose it to jealousy and surrender it to suspicion. Strengthen the fortress shared by all loyal citizens, cut off the retreat of traitors. Let his life be the most telling witness to condemn or acquit a man; it alone, as you see, by its nature lends itself very readily to scrutiny, but cannot suddenly be changed or feigned").

[46] See Berry 1996, 27-30 and 267. Cf also on this letter Shackleton Bailey 1977, 279-281 and Pieper 2014, 52.

antithesis is less recurring, except for a passage from §72, which I mention in passing:

> *at vero in illa gravi L. Sullae turbulentaque victoria quis P. Sulla mitior, quis misericordior inventus est? Quam multorum hic vitam est a L. Sulla deprecatus!*
>
> Why, even amid the cruelty and confusion of Lucius Sulla's victory, who was there kinder, who more compassionate than Publius Sulla? Think of all the lives he begged Lucius Sulla to spare!

According to Cicero, P. Sulla played an influential role in tempering his uncle's excessive *crudelitas* and sparing lives during the proscriptions (82-81 BC).[47]

By contrast, the opposition 'severity-mercy' is crucial for Cicero's strategy. By maintaining that the human character cannot be changed, Cicero, right from the *exordium* (*Sull.* 1; cf. in addition *Sull.* 8), presents himself as mild and merciful by nature.[48] Accordingly, the intransigence he showed during the repression of Catiline's conspiracy was occasional and only imposed by the critical circumstances.[49] In particular, at §§18-20, Cicero highlights that the attitude to mercy was anything but reckless and therefore based on the interests of Roman citizens, not on personal ones.

On that basis, he decided not to defend Autronius, who was definitely guilty, but Sulla:

> *Sull.* 20: *neque* [...] *est causa adversata naturae, nec homo nec res misericordiae meae repugnavit. Nusquam nomen, nusquam vestigium fuerat, nullum crimen, nullum indicium, nulla suspicio. Suscepi causam, Torquate, suscepi, et feci libenter ut me, quem boni constantem, ut spero, semper existimassent, eundem ne improbi quidem crudelem dicerent.*

---

[47] Cf. on this matter Berry 1996, 1-3, 282 (with further bibliography).

[48] Cf. May 1988, 70-71; Berry 1996, 129-130, 146 and Craig 2014.

[49] *Severitas* is a common feature of Ciceronian oratory. However, in the case of the *Pro Sulla*, there are also some references to the theatrical language, as has been already pointed out: "the notion that this severity was a mask forcibly imposed but voluntarily removed recurs at *Mur.* 6, where the imagery of the stage is developed further [...]. A comparison with actors is explicitly made at *Off.* 1.114 where Cicero talks of *necessitas* compelling one to act out of character" (Berry 1996, 146). Cf. also Berry 1996, 174 and Pieper 2014, 53, 65, n. 45.

> The case was not uncongenial to my nature, and the man and his circumstances were a fit subject for my compassion. Nowhere had his name been mentioned, nowhere had there been any trace of him; there was no charge, no information, no hint of suspicion. I have undertaken the case, Torquatus, I have undertaken the case and done so gladly. I flatter myself that I have always had a reputation with loyal citizens for firmness and hope that by this decision I shall avoid a name for cruelty even among traitors.

This choice not only allows Cicero to contest his detractors, who accused him of excessive harshness, but also serves to promote the right balance between being merciful and strict and, consequently, to distance himself from the charge of despotism (which will be discussed in more detail from §21).[50] Indeed, this lack of balance is peculiar to monarchs, as a famous passage from Livy (2.3.3-4) reminds us:

> *regem hominem esse, a quo impetres, ubi ius, ubi iniuria opus sit; esse gratiae locum, esse beneficio, et irasci et ignoscere posse, inter amicum atque inimicum discrimen nosse; leges rem surdam, inexorabilem esse, salubriorem melioremque inopi quam potenti; nihil laxamenti nec ueniae habere, si modum excesseris.*

> A king was a man, from whom one could obtain a boon, whether it were just or unjust; there was room for countenance and favour; a king could be angry, could forgive, could distinguish between friend and enemy. The law was a thing without ears, inexorable, more salutary and serviceable to the pauper than to the great man; it knew no relaxation or indulgence, if one exceeded bounds (transl. Foster 1967).

Cicero's severity derives from his love for the Republic (*amor rei publicae*), namely from the mercy towards all citizens who risked being crushed by the Catilinarian danger (*Sull.* 87). At the end of the speech (*Sull.* 92-93), in fact, he really wants to form a united front with the judges,[51] so that they can do as he did, by punishing wrongdoers and protecting innocents.

Lastly, let us consider the prosecutor's attitude to leniency and severity.

Compared with that of Sulla and Cicero, Torquatus' pity is directed to the wrong target: according to Cicero's argument, which sounds very ironic, the prosecutor seems to be "a Catilinarian

[50] Cf. *infra*, pp. 600-601.
[51] Mollea 2022, 241.

sympathiser",[52] as though he underestimated the serious crimes committed by the conspirators:

> *Sull.* 31: *nihil est enim tam alienum ab eo qui alterum coniurationis accuset quam videri coniuratorum poenam mortemque lugere. Quod cum is tribunus pl. facit qui unus videtur ex illis ad lugendos coniuratos relictus, nemini mirum est; difficile est enim tacere, cum doleas; te, si quid eius modi facis, non modo talem adulescentem sed in ea causa in qua te vindicem coniurationis velis esse vehementer admiror.*
>
> There is nothing so damaging to a man who is accusing another of conspiracy as the appearance of regret at the punishment and death of conspirators. When the tribune of the commons [*sc.* Q. Caecilius Metellus Nepos or L. Calpurnius Bestia[53]] who seems to be the only one of them left to mourn the conspirators does just this, no one is surprised; for it is hard to remain silent, when your grief is genuine. I am greatly surprised, however, at any behaviour like that on the part of a young man such as yourself and particularly in a case in which you are setting out to punish conspirators.

What is more, at §32 Cicero alludes to T. Manlius Torquatus, one of Torquatus' ancestors and consul in 340 BC, who sentenced his son to death for violating military discipline:

> *an vero clarissimum virum generis vestri ac nominis nemo reprehendit, qui filium suum vita privavit ut in ceteros firmaret imperium; tu rem publicam reprehendis, quae domesticos hostis, ne ab eis ipsa necaretur, necavit?*
>
> No one blames that famous member of your family and name who put his own son to death in order to strengthen his authority over the rest; do you, then, blame the State which has destroyed the enemies in its midst to avoid being itself destroyed by them?

Since Torquatus' son fought in a duel, though successfully, but without the permission of the consul, he could not avoid being sentenced to death. This punishment becomes an example of proverbial inflexibility related to the *gens Manlia*. However, as D. S Levene has noticed, "it is a very uncomfortable example",[54] as Manlius' decision is

[52] Berry 1996, 200.
[53] Berry 1996, 200.
[54] Levene 2020, 233.

usually interpreted as cruel or even excessive.[55] It is then hardly surprising that Cicero mentions just this episode, so as to prove how his severity, even more so when compared with that of Manlius father, was not so much excessive as urgent.[56] The younger Manlius, in fact, would not have caused no long-term damage to the Roman community, unlike the conspirators, who planned to fire the city and destroy the *res publica*.

It is also significant that Sallust, in the speech attributed to Cato, inserts the same example to underline that Catiline's followers do not deserve any mercy at all (*Catil.* 52.30-31):

> *apud maiores nostros A. Manlius Torquatus*[57] *bello Gallico filium suom, quod is contra imperium in hostem pugnaverat, necari iussit, atque ille egregius adulescens inmoderatae fortitudinis morte poenas dedit. Vos de crudelissumis parricidis quid statuatis cunctamini?*
>
> In the days of our forefathers Aulus Manlius Torquatus, during the war with the Gauls, ordered the execution of his own son, because he had fought against the enemy contrary to orders, and that singular young man paid the death penalty for immoderate valor. Do you hesitate what punishment to inflict upon the most ruthless traitors? (transl. Rolfe/Ramsey 2013).

Through the episode of Manlius' death, Cato intends to show that the execution of the Catilinarians was consistent with the tradition. Nevertheless, as Levene has already noticed, the ambivalence of this statement is striking. If it is true that the consul's verdict was legitimate, but was traditionally considered harsh, it is also true that it does not represent such a strong argument to challenge Caesar's milder position.[58] According to Levene, "far from endorsing the execu-

---

[55] Cf. e.g. Cic. *fin.* 1.23, 1.35; Verg. *Aen.* 6.824-825; Liv. 8.7. For a more extensive overview, cf. Levene 2020, 222, n. 33 and, more generally on this episode in Livy's book 8, Della Calce 2023, 48-53 (with further bibliography).

[56] Levene 2020, 233, n. 63.

[57] Despite Sallust's testimony, other sources (e.g. Cic. *fin.* 1.23 and Liv. 8.7) refer to T. Manlius Torquatus and attribute the event to the Latin war in 340 BC: cf. McGushin 1977, 266; Mariotti 2007, 624-625; Rolfe/Ramsey 2013, 126, n. 128.

[58] In the words of Berry 2020, 166, "confiscation of property and life imprisonment". As for Caesar's proposal, I limit to Berry 2020, 48-51 and 166-173. Instead, regarding Caesar's speech at Sall. *Catil.* 51, cf. Mariotti 2007, 551-592 and Shaw 2022, 359-361. For the debate on the Catilinarians' execution, cf. *supra*, p. 582, especially n. 3.

tion of the conspirators as part of Roman tradition, it indicates the degree to which such a policy runs against what was best in that tradition".[59]

Consequently, from Cicero's perspective Sulla's prosecutor not only attacks an innocent man, but, more importantly, seems to be, in some ways, moved by the fate of the leaders just executed. Moreover, his blind intransigence is not even in line with that of his ancestor: T. Manlius Torquatus inflicted a punishment which, though cruel, strengthened the military discipline of the Roman army; by contrast, his descendant, by accusing Sulla and, what is more, by contesting Cicero's conduct, misjudges the contemporary political situation and then fails to deduce all the positive implications from the past.

The image of those who do not benefit from the past examples is fairly common in historiographical and political discourses. In this sense, a passage from Livy (45.8.3-4) is a suitable term of comparison: L. Aemilius Paullus, after defeating the king of Macedonia, Perseus, in 168 BC, delivered a speech on intensely moralistic tones:

> *si iuvenis regnum accepisses, minus equidem mirarer ignorasse te, quam gravis aut amicus aut inimicus esset populus Romanus; nunc vero, cum et bello patris tui quod nobiscum gessit interfuisses, et pacis postea, quam cum summa fide adversus eum coluimus, meminisses, quod fuit consilium, quorum et vim in bello et fidem in pace expertus esses, cum iis tibi bellum esse quam pacem malle?*
>
> If you had received the kingdom as a young man, I should indeed be less surprised that you were unaware how powerful the Roman People is as a friend or as an enemy. As it is, since you had a part in the war which your father waged with us, and since you were aware of the peace that followed, which we observed with the utmost faithfulness toward him, what reasoning led you to prefer war rather than peace with men whose power in war, whose good faith in peace, you had alike tested? (transl. Schlesinger 1951).

If Perseus had taken advantage from the lesson of the past, by recalling that Romans had already defeated his father (Philip V), he certainly would not have made a similar error of judgment and engaged the Roman army. Furthermore, the famous *exempla* of *adfectatio regni*, which Cicero and Livy commonly refer to Sp. Cassius, Sp. Maelius and M. Manlius Capitolinus (e.g. *rep*. 2.49; *Phil*. 2.86-87; Liv.

[59] Levene 2020, 234.

2.41, 4.13-16, 6.11-20), also show an incapacity to learn from past events and, in the case in question, from the bad fate of Roman monarchy.[60]

To summarise, Cicero's action seems to have a better impact on the Roman community than that of the consul Torquatus and his descendant. Despite being mild by nature, Cicero was strict only at the right moment (i.e. 'the Nones of December'), since he was well aware that the Catilinarian conspiracy was extremely dangerous for the *salus rei publicae*. In this way, Cicero strengthens his good faith as *vir bonus* and, at the same time, undermines both those who, like Torquatus, intend to question his conduct towards the Catilinarians and those who, like Caesar, would have preferred a milder and, according to Cicero, inappropriate, punishment.

3. Regnum-libertas

According to Berry, Catiline was never charged by Cicero with soliciting royal powers,[61] although his literary portrait, as well as that of the Catilinarians, has always complied with the image of the tyrant *par excellence*. What is more, his actions have been read as disruptive for the *res publica* and, in this sense, they are usually compared to those of M. Manlius Capitolinus.[62] The latter was effectively charged with *adfectatio regni* in the 4th century BC, since he tried to impose some seditious proposals, in favour of popular masses, with the aim of overturning the political order. On the pretext of defending the *plebs*, heavily burdened by debt, Manlius began a sort of *seditio* against the *patres* that costs him his life (he was sentenced to death).[63] Given his representation as a demagogic leader, Manlius, in the words of T. P. Wiseman, has been identified as a "proto-Catiline, the first patrician *popularis*, whose demagogy threatened to become (or actually became)

[60] Chaplin 2000, 78-85 includes these episodes as part of "the failure of exemplary knowledge" (78).

[61] Berry 2020, 9, who, instead, highlights how "Cicero attributes a desire for kingship to Catiline's associate Publius Cornelius Lentulus Sura" (see e.g. *Catil.* 4.12).

[62] Cf. Wiseman 1979, 46-47; Oakley 1997, 481-484; Smith 2006, 55; Krebs 2012, 140-149.

[63] For the story of M. Manlius Capitolinus, see *supra*, p. 599 and, in particular, the account reported by Liv. 6.11-20. More specifically, cf. also Jaeger 1993; Oakley 1996, 476-493; Smith 2006, 54-55; Krebs 2012; Meunier 2019.

an armed rising and had to be suppressed with all severity".[64] Cicero too, as mentioned above, condemns Manlius' rebellion and interprets it as a serious attack on the *libertas* of the *res publica*. Consequently, it is to some extent paradoxical that the charge of royal despotism concerns Cicero himself, since he was so devoted to fighting against Catiline who, like a new Manlius Capitolinus, was the real trouble to the security of the Roman republic. A passage from *Sull.* 21 is striking in this respect:

> *quod tandem, Torquate, regnum? Consulatus, credo, mei; in quo ego imperavi nihil et contra patribus conscriptis et bonis omnibus parui; quo in magistratu non institutum est videlicet a me regnum, sed repressum.*
>
> What tyranny are you talking about, Torquatus? My consulship, I suppose. I gave no orders; on the contrary I obeyed the Senate and all loyal citizens. During this magistracy, far from establishing a tyranny, I suppressed one.

Cicero goes on to specify that his role has never gone beyond the senators' wishes and the so-called front of the *boni viri*. However, it is not the only time that he reports similar accusations: in the First Catilinarian, Cicero is accused of acting like a king (1.30) by those who underestimated the Catilinarian danger and disagreed with his decision to take a stronger line. Later, Clodius defines Cicero as *rex* (*Att.* 1.16. 10) and, once the orator is condemned to exile, he dedicates a shrine to *Libertas* right where Cicero's house stood.[65]

By the same token, in the *Pro Sulla*, from Torquatus' point of view, if Cicero usually relied on autocratic power, he could resort to it also for the benefit of Sulla. The charge of royal despotism presupposes Cicero's influence in the Catilinarian trials and, in particular, his responsibility in the execution of five Catilinarians, a fact which the orator is quick to justify so as not to appear in a bad light.[66]

Nevertheless, Cicero is able to turn Torquatus' accusations in his favour, as emerges from *Sull.* 22 (*uter tandem rex est, isne cui innocentes homines non resistunt, an is qui calamitosos non deserit? –*

[64] Wiseman 1979, 46.

[65] On these accusations cf. Berry 1996, 177-178; Martin 2015, 448-455; Mouritsen 2023, 276-279 (with n. 33).

[66] Berry, 1996, 171-178.

"which is the tyrant? The man whom the innocent dare not face or the man who does not abandon those afflicted by disaster?"). Showing a blind inflexibility, Torquatus sounds like a real tyrant, while Cicero conforms to the following ideal of *rex*:

> *Sull.* 25: *nisi forte regium tibi videtur ita vivere ut non modo homini nemini sed ne cupiditati quidem ulli servias, contemnere omnis libidines, non auri, non argenti, non ceterarum rerum indigere, in senatu sentire libere, populi utilitati magis consulere quam voluntati, nemini cedere, multis obsistere. Si hoc putas esse regium, regem me esse confiteor.*
>
> You may of course think it tyrannical to live in such a way that you are in bondage to no man nor even to any passion; to make light of all excesses; to need neither gold, nor silver, nor any other possession; to give your opinion freely in the Senate; to consult the people's interests more than their wishes; to yield to no man; to resist many. If you think that this is tyrannical, then I admit that I am a tyrant.

This portrait, which reveals a Stoic influence,[67] finds its concrete realisation in Cicero's efforts to benefit the *res publica*:

> *Sull. 26*: *ego, tantis a me beneficiis in re publica positis, si nullum aliud mihi praemium ab senatu populoque Romano nisi honestum otium postularem, quis non concederet? Ceteri sibi haberent honores, sibi imperia, sibi provincias, sibi triumphos, sibi alia praeclarae laudis insignia; mihi liceret eius urbis quam conservassem conspectu tranquillo animo et quieto frui. Quid si hoc non postulo? Si ille labor meus pristinus, si sollicitudo, si officia, si operae, si vigiliae deserviunt amicis, praesto sunt omnibus;* [...] *si voluntas mea, si industria, si domus, si animus, si aures patent omnibus; si mihi ne ad ea quidem quae pro salute omnium gessi recordanda et cogitanda quicquam relinquitur temporis: tamen hoc regnum appellabitur, cuius vicarius qui velit esse inveniri nemo potest?*
>
> If I were asking the Senate and the Roman people for no reward for myself other than an honourable retirement in return for the great benefits that I have conferred upon the State, who would not grant it? The others would then keep for themselves their offices, commands, provinces, triumphs and other marks of exceptional distinction; but I would be allowed to enjoy with a calm and tranquil mind the sight of the city that I had preserved. What if I do not ask for this? If my drudgery over long years, if my anxious care, my sense of obligation, the help I have given,

[67] Berry 1996, 190.

> the vigilance I have shown, are active in the service of friends and readily available to anyone; [...] if my goodwill, my unremitting efforts, my house, my brain and my ears are at the service of all comers; if time is not left me to record and recollect even those measures which I took for the general safety; will this still be called tyranny when no one can be found willing to succeed to it?

By confronting Torquatus, Cicero therefore highlights the relevance of a traditional Roman concept, namely the *odium regni*. He emphasises the characteristics that a Republican politician should have, such as self-restraint, focus on the republic's priorities, disdain for any kind of bribery and corruption, fighting for citizens' freedom, as if he were preparing the ground for the *De republica*.[68]

In addition, not only does he strengthen his loyalty to the *mos maiorum*, but also reminds that it was the prosecutor's family who betrayed these ideals. The contrast is even stronger at *Sull.* 27, when Cicero refers to the aforementioned M. Manlius Capitolinus:

> *longe abest a me regni suspicio; si quaeris qui sint Romae regnum occupare conati, ut ne replices annalium memoriam, ex domesticis imaginibus invenies.*

> The suspicion of being a tyrant is quite foreign to my character; but if you ask who have tried to establish tyrannies at Rome, do not search through historical records, you will find them in your own family-tree.

---

[68] *Rep.* 2.51: *bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appelletur, quicumque erit rector et gubernator civitatis* ("the good, wise, and skilful guardian and protector, as one may say, of the practical interests and of the self-respect of the citizens of the State; for these are titles which will be granted to one who is truly the guide and pilot of a nation" – transl. Keyes 1970) and 6.13: *omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur* ("all those who have preserved, aided, or enlarged their fatherland have a special place prepared for them in the heavens, where they may enjoy an eternal life of happiness. For nothing of all that is done on earth is more pleasing to that supreme God who rules the whole universe than the assemblies and gatherings of men associated in justice, which are called States. Their rulers and preservers come from that place, and to that place they return" – transl. Keyes 1970). On these passages, cf. Zarecki 2014, 77-94; Zetzel 2022, 247-264; Della Calce/Mollea 2023, 132-133 for a more detailed overview and bibliography.

To sum up, the memory of the past is disgraceful for Torquatus, who carries the burden of his ancestor's sin, but dignifies Cicero who, by recalling his deeds against Catiline, complies with the behaviour of the best Republican leader.[69]

Conclusion

As I have attempted to show, behind the curtain of the rhetorical strategy, the tensions and dichotomies that actually characterised Cicero's times acquire some important ideological and moral implications in the *Pro Sulla*, as also happens in Sallust's *Bellum Catilinae*. In this sense, it is sufficient to recall the different impact that the conduct of *boni* and *improbi* has on the *res publica*, or even the consequences that mercy can arouse in favour of wrongdoers, like the Catilinarians, as emerges from the contrasting speeches of Caesar and Cato in the *Bellum Catilinae* (Sall. *Catil.* 51-52). Moreover, the use of the *exempla* of Manlius Capitolinus and Manlius Torquatus (cos. 340 BC) enables Cicero not only to disassociate himself from the charge of adopting tyrannical and harsh behaviour respectively, but also to reveal the fragility, at a rhetorical and ideological level, of the prosecutor's arguments: Torquatus, on the one hand, assumes a 'blind' severity, persisting in accusing Sulla, while Cicero showed an occasional and appropriate strictness; on the other hand, Torquatus is unable to draw lessons from the past, 'confusing' the role of Cicero as saviour of the community with that of king, which is instead well rooted in his family's history.

To conclude, the antithetical pairs I have just analysed shed new light on some values that belong to Roman tradition (integrity, freedom, hatred of monarchy, mercy and severity) and identify the *optimus civis* of Cicero's thought, as is further specified in the *De republica*. By the same token, these contrapositions reflect the dynamism of a political environment in constant turmoil, in which being a *bonus vir* means not to support Catiline and showing mercy becomes a good

[69] Cf. Pieper 2014, 57-58: "Cicero stresses that he himself will never be able to forget the Catilinarian conspiracy and will always be aware of the answer required of a virtuous politician [...]. He also alludes to collective memory: a constant renewal of the memory of his deeds as a consul [...] is one of the main aims of his life". More generally, on the concept of memory and its relevance in the *Pro Sulla* (but only in relation to Cicero), I refer to Pieper 2014, 52-58.

option only if combined with the right amount of severity and intransigence.

Bibliography

Berno 2007 = F. R. Berno, *La Furia di Clodio in Cicerone*, *BStudLat*, 37/1, 69-91.

Berry 1992 = D. H. Berry, *The Criminals in Virgil's Tartarus: Contemporary Allusions in Aeneid 6.621-4*, *CQ*, 42, 416-420.

Berry 1996 = D. H. Berry, *Cicero Pro P. Sulla Oratio*, edited with introduction and commentary, Cambridge.

Berry 2020 = D. H. Berry, *Cicero's Catilinarians*, Oxford-New York.

Bianco 2009 = M. M. Bianco, *L' uomo e il personaggio: Catilina sulla scena*, *Maia*, 61/2, 210-223.

Chaplin 2000 = J. D. Chaplin, *Livy's Exemplary History*, Oxford-New York.

Craig 2014 = C. P. Craig, *Rhetorical Expectations and Self-Fashioning in Cicero's Speech for P. Sulla, §§18–19*, *Rhetorica*, 32/3, 211-221.

Cullick 2016 = R. Cullick, Maximae Furiarum: *The Female Demonic in Augustan Poetry* (Dissertation), Minnesota.

Della Calce 2023 = E. Della Calce, Mos uetustissimus – *Tito Livio e la percezione della clemenza*, Berlin-Boston.

Della Calce/Mollea 2023 = E. Della Calce, S. Mollea, *Per uno stato modello:* odium regni e humanitas *nel* De republica *ciceroniano*, in F. Alesse, L. Giovannetti (eds.), *Le Metamorfosi dell'odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, Torino, 123-143.

Drummond 1995 = A. Drummond, *Law, Politics and Power: Sallust and the Execution of the Catilinarian Conspirators*, Stuttgart.

Dufallo 1998 = B. Dufallo, *Les spectres du passé récent dans le* Pro Sex. Roscio Amerino *de Cicéron*, in F. Dupont, C. Auvray-Assayas (eds.), *Images romaines. Actes de la table ronde organisée à l'École normale supérieure* (24-26 octobre 1996), Paris, 207-219.

Dunkle 1971 = R. Dunkle, *The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus*, *CW*, 65/1, 12-20.

Dyck 1996 = A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero,* De Officiis, Ann Arbor.

Fairweather 1981 = J. Fairweather, *Seneca the Elder*, Cambridge.

Fordyce 1977 = C. J. Fordyce, *Virgil, Aeneid VII-VIII*, Oxford.

Foster 1967 = B. O. Foster, *Livy. History of Rome, Volume I: Books 1-2*, Cambridge, MA-London.

Franchet d'Espèrey 2003 = S. Franchet d'Espèrey, Quis furor, o ciues? *Le* furor *et la Furie comme code poétique de la guerre civile à Rome*, in S. Franchet d'Espèrey, V. Fromentin, S. Gotteland, J.-M. Roddaz (eds.), *Fondements et crise du pouvoir*, Paris, 429-440.

Fratantuono/Smith 2018 = L. M. Fratantuono, R. A. Smith, *Virgil, Aeneid 8*. Text, Translation, and Commentary, Leiden-Boston.

Goodwin 2001 = J. Goodwin, *Cicero's Authority*, *Ph&Rh*, 34/1, 38-60.

Guérin 2020 = C. Guérin, *L'orateur, le témoin et le recours à l'*auctoritas*: le cas du* Pro Sulla, in J.-M. David, F. Hurlet (eds.), *L'*auctoritas *à Rome. Une notion constitutive de la culture politique*, Bordeaux, 219-235.

Hellegouarc'h 1963 = J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris.

Horsfall 2013 = N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 6. A Commentary, Volume I: Introduction, Text and Translation, Volume II: Commentary and Appendices*, Berlin-Boston.

Jaeger 1993: M. K. Jaeger, Custodia Fidelis Memoriae: *Livy's Story of M. Manlius Capitolinus*, *Latomus*, 52, 350-363.

Jal 1963 = P. Jal, *La guerre civile à Rome*, Paris.

Kaster 2006 = R. A. Kaster, *Marcus Tullius Cicero. Speech on Behalf of Publius Sestius*. Translated with Introduction and Commentary, Oxford-New York.

Keyes 1970 = C. W. Keyes, *Cicero. De republica, De legibus*, Cambridge, MA-London.

Krebs 2012 = C. B. Krebs, *M. Manlius Capitolinus. The Metaphorical Plupast and Metahistorical Reflections*, in J. Grethlein, C. B. Krebs (eds.), *Time and Narrative in Ancient Historiography. The 'Plupast' from Herodotus to Appian*, Cambridge-New York, 139-155.

Kumaniecki 1972 = K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, (trad. it. L. Costantini), Roma.

Lacey 1970 = W. K. Lacey, *Boni atque Improbi*, *G&R*, 17/1, 3-16.

La Penna 1976 = A. La Penna, *Il ritratto 'paradossale' da Silla a Petronio*, *RFIC*, 104, 270-293.

La Penna/Funari 2015 = A. La Penna, R. Funari, *C. Sallusti Crispi Historiae. I: Fragmenta 1.1-146*, Berlin-Boston.

Le Doze 2010 = P. Le Doze, *Les idéologies à Rome: les modalités du discours politique de Cicerón à Auguste*, *RH*, 312/2, 259-289.
Levene 2020 = D. S. Levene, *Sallust's Catiline and Cato the Censor*, in W. Batstone, A. Feldherr (eds.), *Sallust*, Oxford, 214-243.
Macdonald 1977 = C. Macdonald, *Cicero. In Catilinam I-IV, Pro Murena, Pro Sulla, Pro Flacco*, Cambridge, MA-London.
Mariotti 2007 = I. Mariotti, *Gaio Sallustio Crispo*, Coniuratio Catilinae, Bologna.
Martin 2015 = P. M. Martin, *Cicéron et le* regnum, *REA*, 117/2, 447-462.
Maurenbrecher 1893 = B. Maurenbrecher, *C. Sallusti Crispi Historiarum reliquiae, Fasciculus II: Fragmenta*, Leipzig.
May 1988 = J. M. May, *Trials of Character. The Eloquence of Ciceronian Ethos*, Chapel Hill-London.
McGushin 1977 = P. McGushin, *C. Sallustius Crispus, Bellum Catilinae: A Commentary*, Leiden.
McGushin 1992 = P. McGushin, *Sallust. The Histories. Volume I: Books I-II*, Oxford.
Meunier 2019 = N. L. J. Meunier, *Marcus Manlius Capitolinus entre Rome et le Latium. Questions de définition identitaire et de distorsion narrative*, *MEFRA*, 131/1, 65-80.
Miller 1913 = W. Miller, Cicero. *De officiis*, London-New York.
Mollea 2021 = S. Mollea, Humanitas: *A Double-edged Sword in Apuleius the Orator*, in A. N. Michalopoulos, A. Serafim, F. Beneventano della Corte, A. Vatri (eds.), *The Rhetoric of Unity and Division in Ancient Literature*, Berlin-Boston, 373-386.
Mollea 2022 = S. Mollea, Humanitas *dei giudici, colpevolezza dell'imputato in alcune orazioni ciceroniane?*, *Ciceroniana online*, 6/2, 233-257.
Mouritsen 2023 = H. Mouritsen, *The Roman Elite and the End of the Republic: the* Boni, *the Nobles and Cicero*, Cambridge-New York.
Muse 2007 = K. Muse, *Sergestus and Tarchon in the Aeneid*, *CQ*, 57/2, 586-605.
Oakley 1997 = S. P. Oakley, *A Commentary on Livy. Volume I: Introduction and Book VI*, Oxford.
Paul 1984 = G. M. Paul, *A Historical Commentary on Sallust's Bellum Jugurthinum*, Liverpool.
Pieper 2014 = C. Pieper, Memoria Saeptus: *Cicero and the Mastery of Memory in His (Post-) Consular Speeches*, *SO*, 88, 42-69.

Ramsey 2015 = J. T. Ramsey, *Sallust. Fragments of the Histories, Letters to Caesar*, Cambridge, MA-London.
Rolfe/Ramsey 2013 = J. C. Rolfe, J. T. Ramsey, *Sallust. The War with Catiline, the War with Jugurtha*, Cambridge, MA-London.
Schlesinger 1951 = A. C. Schlesinger, *Livy. History of Rome, Volume XIII: Books 43-45*, Cambridge, MA-London.
Shackleton Bailey 1977= D. R. Shackleton Bailey, *Cicero: Epistulae ad familiares*, *Volume I: 62-47 B.C.*, Cambridge.
Shaw 2022 = E. H. Shaw, *Sallust and the Fall of the Republic: Historiography and Intellectual Life at Rome*, Leiden-Boston.
Smith 2006 = C. Smith, Adfectatio regni *in the Roman Republic*, in S. Lewis (ed.), *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 49-64.
Stroh 1975 = W. Stroh, *Taxis und Taktik. Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*, Stuttgart.
Syme 2016 =R. Syme, *P. Sulla (cos. cand. 66 BC)*, in F. Santangelo (ed.), *Approaching the Roman Revolution: Papers on Republican History*, Oxford.
Tabacco 1985 = R. Tabacco, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Torino.
Tahin 2014 = G. Tahin, *Heuristic Strategies in the Speeches of Cicero*, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London.
Thome 1992 = G. Thome, *Crime and Punishment, Guilt and Expiation: Roman Thought and Vocabulary*, *AClass*, 35, 73-98.
Vasaly 2015 = A. Vasaly, *Livy's Political Philosophy. Power and Personality in Early Rome*, Cambridge-New York.
Watts 1965 = N. H. Watts, *Cicero. The Speeches, Pro Archia poeta, Post reditum in senatu, Post reditum ad Quirites, De domo sua, De haruspicum responsis, Pro Plancio*, Cambridge, MA-London.
Wiseman 1979 = T. P. Wiseman, *Topography and Rhetoric: The Trial of Manlius*, *Historia*, 28/1, 32-50.
Woodman 2021 = A. J. Woodman, *Cicero and Sallust: Debating Death*, *Histos*, 15, 1-21.
Zarecki 2014 = J. Zarecki, *Cicero's Ideal Statesman in Theory and Practice*, London-New York.
Zetzel 2022 = J. E. G. Zetzel, *The Lost Republic. Cicero's* De oratore *and* De re publica, Oxford-New York.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 609-638
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.609

FABULA MENDAX. RELIGIOSITÀ E CONCEZIONE DEL MITO NEL *BELLUM CIVILE* DI LUCANO*

Valentino D'URSO**
(Università degli Studi di Salerno)

Keywords: *Lucan*, *gods*, *myth*, *rationalism*, *demythologisation*, *desacralisation*.

Abstract: **Fabula mendax. *Myth and religiosity in Lucan's* Bellum civile**. *Both the representation of the gods and the use of myth are distinctive features of Lucan's anticonformism: they equally reveal the scepticism and rationalism of the poet who criticises traditional Roman* religio *as vacuous superstition. This article intends to highlight the mechanisms of the desacralisation of the gods, the demystification of religious beliefs, and thus the rational critique of myth enacted by Lucan, who takes to extremes similar processes already employed by Lucretius, his master Cornutus and his uncle Seneca.*

Parole chiave: *Lucano*, *dèi*, *mito*, *razionalismo*, *demitologizzazione*, *desacralizzazione*.

Riassunto: *Tra gli elementi più evidenti del carattere innovativo del* Bellum civile *di Lucano rispetto alla tradizione epica si registrano la rappresentazione della divinità e l'uso del mito: entrambi rivelano lo scetticismo e il razionalismo del poeta che critica la tradizionale* religio *romana come vacua superstizione. Il presente contributo intende evidenziare i meccanismi della desacralizzazione degli dèi, della demistificazione di credenze religiose e di pratiche cultuali, quindi della critica razionale del mito messi in atto da Lucano, che estremizza procedimenti simili già adoperati, tra gli altri, da Lucrezio, dal maestro Cornuto e da suo zio Seneca.*

Cuvinte-cheie: *Lucan, zei, mit, raționalism, demitizare, desacralizare.*

Rezumat: **Fabula mendax. *Mit și religiozitate în* Bellum civile *al lui Lucan***. *Atât reprezentarea zeilor, cât și folosirea mitului sunt trăsături distinctive*

---

* Una versione di questo contributo è stata presentata in occasione dei *Seminari lucanei* svoltisi presso l'Università "G. d'Annunzio" - Chieti/Pescara (24.04. 2024). Agli organizzatori, Francesco Berardi e Patrizio Domenicucci, rivolgo un sentito ringraziamento per il gradito invito e la generosa ospitalità.

** vdurso@unisa.it

ale anticonformismului lui Lucan: ele dezvăluie, în egală măsură, scepticismul şi raţionalismul poetului care critică religio *romană tradiţională ca fiind o superstiţie deşartă. Acest articol îşi propune să evidenţieze mecanismele de desacralizare a zeilor, de demistificare a credinţelor religioase şi, prin urmare, de critică raţională a mitului puse în practică de Lucan, care duce la extrem procese similare folosite deja de Lucretius, de maestrul său Cornutus şi de unchiul său Seneca.*

1. *Il superamento delle convenzioni epiche*

Nella storia dell'epica antica il *Bellum civile* di Lucano rappresenta un punto di svolta rispetto alla lunga tradizione letteraria che lo ha preceduto: la sua natura di 'spartiacque' risiede nella notevole carica innovativa che lo caratterizza a livello tanto strutturale quanto stilistico e ideologico al punto che, in virtù di tali aspetti, ben presto sorsero giudizi ambivalenti in merito alla 'poeticità' stessa del poema, ovvero in relazione ad alcuni elementi canonici di tale genere, anticamente avvertiti come costitutivi dell'*epos*[1]. La loro mancanza nel *Bellum civile* o, più spesso, il loro trattamento difforme rispetto alla prassi poetica convenzionale sarebbero stati percepiti con chiarezza dal lettore: Lucano, infatti, avrebbe spinto oltre misura le innovazioni già messe a punto da Ovidio con un duplice e opposto effetto. Da un lato, il suo poema, grazie alla rielaborazione originale e audace di strutture e temi tradizionali, riscosse un largo successo di pubblico[2]; dall'altro,

[1] Basti citare il caso della struttura del proemio del *Bellum civile*: l'*incipit* dell'opera, ad eccezione della *propositio* di v. 1 (*bella… plus quam civilia*), è stato giudicato come atipico in quanto sono omessi gli elementi tradizionali dell'esordio del poema epico: in particolare sono assenti l'*invocatio* alla divinità e la *narratio*. Ad una lettura più attenta risulta che gli elementi tipici del proemio sono stati riformulati in un quadro più ampio, se si considera un proemio dall'estensione maggiore (*invocatio* [rivolta a Nerone]: vv. 33-66; *narratio*: vv. 67-97; invece, i vv. 8-32 [apostrofe a Roma] farebbero da raccordo tra l'*incipit* di vv. 1-7 e il resto del proemio: in merito cfr. il giudizio già espresso da Servio e riportato, *infra*, alla nota 4). Per la bibliografia in relazione a tale problema, davvero copiosa, vd. almeno Roche 2009, 10 ss. e soprattutto 91 ss. dove è possibile reperire ulteriori riferimenti a studi specifici.

[2] Significativi sono alcuni epigrammi di Marziale che testimoniano il gradimento del *Bellum civile* da parte del pubblico (ad es. Mart. 14, 194); sulla stessa linea si colloca il giudizio di Tacito in *dial.* 20, 5-7 dove Marco Apro inserisce Lucano nel canone dei modelli poetici illustri accanto a Orazio e Virgilio; mette conto segnalare la 'classifica' dei poeti epici allestita da Stazio che in *silv.* 2, 7, 75 ss. considera l'autore della *Pharsalia* superiore a Ennio, Lucrezio, Varrone Atacino, Ovidio e degno di venerazione da parte dello stesso Virgilio.

gli 'addetti ai lavori' mossero contro la sua poesia numerose e puntuali riserve che, già adombrate nel noto parere di Quintiliano[3], trovarono poi una più precisa formulazione come testimoniato in epoca tardoantica dal giudizio del grammatico Servio secondo il quale «Lucanus ideo in numero poetarum esse non meruit, quia videtur historiam composuisse, non poema»[4]. Eppure, tale parere tecnico[5] non riuscì ad intaccare la popolarità dell'opera che continuò ad essere letta, commentata e saccheggiata, quale miniera di massime sapienziali, proprio in virtù di quello stile contratto e sentenzioso che pure costituì uno dei punti sui quali insistette la critica letteraria[6].

Accanto allo stile di impronta marcatamente retorica, anche altri sembrano essere stati gli elementi contro i quali si indirizzarono gli strali dei primi lettori-interpreti del poema. D'altro lato, il *Bellum civile* presta il fianco a simili valutazioni in virtù dell'abbondanza di aspetti 'rivoluzionari' rispetto al tradizionale statuto dell'epica che risaltano proprio grazie al contrasto, insistito e palese, con la cornice convenzionale entro la quale il poeta si muove e con la quale ingaggia un sapiente quanto fitto gioco di allusioni contrastive che si esplicano nella riscrittura originale dei *topoi* e delle strutture canoniche dell'*epos*. Non a caso, ancora oggi uno dei punti più dibattuti dalla critica è la complessa intertestualità del poema cui si lega il problematico rapporto del *Bellum civile* con l'*auctor* epico per eccellenza, cioè Virgilio[7];

---

[3] Quint. 10, 1, 90: *Lucanus ardens et concitatus et sententiis clarissimus et, ut dicam quod sentio, magis oratoribus quam poetis imitandus*.

[4] Serv. *ad Aen*. 1, 382; sulla questione specifica della struttura del proemio il grammatico tardoantico si era già soffermato nella sua nota di commento *ad Aen*. 1, 8 (*Sane in tres partes dividunt poetae carmen suum: proponunt invocant narrant. Plerumque tamen duas res faciunt et ipsam propositionem miscent invocationi, quod in utroque opere Homerus fecit; namque hoc melius est. Lucanus tamen ipsum ordinem invertit; primo enim proposuit, inde narravit, postea invocavit, ut est* nec si te pectore vates accipio [Lucan. 1, 63]).

[5] Lo ritroviamo riprodotto in Isid. *orig*. 8, 7, 10; nei *Commenta Bernensia ad* Lucan. 1, 1 (Usener 1967) dove è significativa l'affermazione *Lucanus dicitur a plerisque non esse in numero poetarum, quia omnino historiam sequitur, quod poeticae arti non convenit*: in merito vd. la disamina di Venuti 2017, 263-266.

[6] Una puntuale ricostruzione della prima fase della fortuna del *Bellum civile* ed un'equilibrata analisi dei giudizi critici espressi in merito alla poesia lucanea sono offerte da Esposito 2014.

[7] Su questo nodo problematico vd. D'Urso 2023a, dove si propone una nuova interpretazione del rapporto Lucano-Virgilio che prova a correggere alcuni schematismi radicati negli studi lucanei.

non mancano, inoltre, alcuni tentativi di gettare luce su stilemi e usi linguistici dissonanti rispetto alla lingua poetica, ambito nel quale ugualmente si esplica la ricerca di novità da parte di Lucano[8].

In aggiunta a tali fattori, che investono il piano propriamente tecnico della composizione, un marcato scollamento rispetto alla tradizione letteraria si registra anche su un livello più profondo e complesso, quello concettuale: nella trattazione di scene e temi tipici del genere epico si nota una marcata presa di distanza dagli schemi cui gli autori precedenti, in forma sentita o come tributo alla prassi letteraria, si erano omologati. Un ambito d'elezione, in cui tale rottura risulta particolarmente evidente, è quello della rappresentazione dell'elemento 'divino' e, quindi, del rapporto tra l'uomo e il principio ordinatore dell'universo[9]: su tale piano, la prospettiva catastrofica di Lucano è stata ben sintetizzata da Emanuele Narducci nella fortunata espressione «provvidenza crudele»[10] che fa riferimento ad un complicato e non sempre coerente orizzonte concettuale in cui, intersecandosi tra loro istanze filosofiche, politiche e letterarie, si intrecciano elementi propri dello stoicismo, dell'epicureismo oltre che della diatriba e del moralismo romano[11]. Si può convenire che, pur nell'impossibilità di ricondurre il pensiero lucaneo ad un complesso filosofico organico[12] – operazione metodologicamente errata in quanto si tratta di un'opera che non ha uno scopo dottrinale –, all'interno del *Bellum civile* si possono ugualmente rintracciare delle tendenze legate a schemi ideologici di volta in volta adattati alle esigenze della narrazione: ad unificare l'eterogeneità

[8] Un elenco degli studi che indagano la difficile lingua del *Bellum civile* è disponibile in D'Urso 2019a, 33 n. 76.

[9] Per un quadro complessivo della 'religiosità' lucanea rinvio a D'Urso 2019b, dove sono disponibili ulteriori riferimenti bibliografici ai quali si può aggiungere la recente sintesi di Arampapaslis - Augoustakis 2021.

[10] Punto imprescindibile di riferimento è Narducci 1979, 61-71, la cui prospettiva è stata ripresa e ampliata da Narducci 2002, soprattutto 152-166. I termini della questione, anche in rapporto ad altri lavori fondamentali – come quelli di Marti 1945 e di George 1992 – sono ricostruiti in D'Urso 2014.

[11] L'argomento è stato ampiamente indagato con risultati degni di nota che hanno contribuito a delineare meglio l'orizzonte ideologico lucaneo. Gli studi in merito sono copiosi; oltre a quelli citati, *supra*, alle note 9-10, in questa sede è doveroso segnalare almeno i lavori di Tremoli 1968, Le Bonniec 1970, Baier 2010 che, seppur da prospettive differenti, mettono in risalto gli aspetti salienti del sostrato filosofico e religioso del *Bellum civile*.

[12] Una chiara e aggiornata messa a punto in merito al sostrato filosofico del poema e al suo complesso rapporto con lo Stoicismo è offerta da Kaufman 2020.

della loro manifestazione è la medesima visione di fondo, quella di un poeta che, dinanzi alla crisi dello stato romano e al fallimento delle promesse augustee, rivela un profondo pessimismo, a volte radicalizzato in esternazioni che, per quanto ammantate di retorica, denunciano uno stato di forte sconforto e di disillusione rimontante alla prospettiva di chi ha sperimentato gli esiti negativi non solo del passaggio dalla *res publica* alla nuova forma del principato, ma anche della trasformazione di quest'ultimo in istituzione imperiale. Tale dato – di cui è polemicamente accusata la divinità rea di aver favorito Cesare attivamente o, viceversa, tramite una passiva connivenza[13] – si lega ad una concezione disincantata del 'divino' così come tradizionalmente concepito, quindi ad un giudizio fortemente scettico nei confronti delle *fabulae* mitologiche che lo vedono protagonista: l'analisi che segue intende dimostrare che tale approccio è in parte accostabile, nella sua componente razionalistica, sia alla visione lucreziana[14], benché su posizioni più estreme e di accesa invettiva, sia, parallelamente, a quella senecana soprattutto in merito all'uso e all'interpretazione del racconto mitologico. Pertanto, proprio sulla desacralizzazione della divinità e sulla critica al mito si appunterà l'attenzione, nella convinzione che questo tipo d'indagine possa essere uno strumento utile anche per ricostruire le modalità dell'allontanamento di Lucano dagli schemi convenzionali dell'epica.

---

[13] Al noto e significativo esametro *victrix causa deis placuit sed victa Catoni* (Lucan. 1, 128) andrebbero aggiunte le numerose tirate antiteiste di cui si discute in D'Urso 2019b, 562 ss.: tali invettive risultano riconducibili anche ad un modulo rappresentativo ricorrente tanto in contesto tragico quanto in quello storiografico e filosofico.

[14] I rapporti tra Lucano e il *De rerum natura* di Lucrezio sono ancora in larga parte da indagare: in tal senso si segnala l'analisi pionieristica di Esposito 1996, che ha aperto la strada alla rivalutazione non solo dei modelli letterari lucanei ma anche del suo quadro filosofico ed ideologico di riferimento; su tale linea si è innestata una serie di riflessioni circa l'influsso della filosofia epicurea su Lucano: qui si segnalano Baier 2010, Id. 2015, Erler 2012. Quanto allo spirito razionalistico di Lucrezio e al processo di demitologizzazione da lui messo in atto si veda almeno Barnaby 2016 con ulteriore bibl. alle note 22 e 23. Come è noto, si tratta di un elemento già diffuso in ambito greco e rimontante almeno alla critica razionalizzante che da Senofane – per il tramite di Erodoto, Ecateo di Mileto, Eforo di Cuma – giunge ad Evemero da Messina, per poi diffondersi in ambito latino con, ad es., Ennio e Lucrezio: alla base della razionalizzazione del patrimonio religioso antico si può individuare l'influenza della speculazione sofistica (in tal senso, per una prima e sintetica ricostruzione, si rinvia a Spyridakis 1968).

2. *La desacralizzazione degli dèi*

La critica dissacratoria nei confronti del tradizionale apparato divino ha inizio, prima ancora che nei riguardi degli stessi dèi, verso le sedi celesti da essi abitate. Secondo la convenzione, a partire da Omero (*Il.* 1, 494 ss.), il monte Olimpo, situato nella parte settentrionale della Tessaglia, era considerato la sede dei superi; in tal senso, il riferimento tradizionale è alla descrizione che della dimora celeste è offerta nel libro VI dell'*Odissea*:

> ἡ μὲν ἄρ᾽ ὣς εἰποῦσ᾽ ἀπέβη γλαυκῶπις Ἀθήνη
> Οὔλυμπόνδ᾽, ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
> ἔμμεναι. οὔτ᾽ ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ᾽ ὄμβρῳ
> δεύεται οὔτε χιὼν ἐπιπίλναται, ἀλλὰ μάλ᾽ αἴθρη
> πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ᾽ ἐπιδέδρομεν αἴγλη·
> τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα.
>
> Hom. *Od.* 6, 42-47

Per converso, se si prende in considerazione la rappresentazione dell'Olimpo che Lucano delinea nell'*excursus* tessalico del libro VI (vv. 333-412), risalta la mancanza delle abituali associazioni mitologiche del monte: piuttosto che ai suoi abitanti celesti, il riferimento è agli abitatori reali:

> *nec metuens imi Borean habitator Olympi*
> *lucentem totis ignorat noctibus Arcton.*
>
> Lucan. 6, 341-342

La scelta del deverbativo *habitator*, di origine prosastica e d'uso prevalentemente tecnico-scientifico, conferisce distacco oggettivo alla descrizione con l'effetto di demitologizzare la montagna[15]. Il dato merita maggiore approfondimento se si tiene conto degli elementi selezionati da Lucano per la rappresentazione dell'Olimpo: il monte, infatti, fa da barriera alla Tessaglia sia bloccando il Borea, vento che spira da nord, sia ostacolando di notte l'ingresso della luce dell'Orsa cui è impedito di penetrare nella regione e di illuminarla. Tale caratterizzazione, di per sé peculiare, acquista una rilevanza notevole alla luce di

[15] Cfr. anche Tesoriero 2000, 19. Sull'uso specifico di tale deverbativo, introdotto in poesia per la prima volta da Lucano, vd. D'Urso 2023b, 188.

un'altra descrizione, quella dell'effetto assordante degli squilli di tromba che annunciano l'inizio dello scontro di Farsàlo:

> *Tunc stridulus aer*
> *elisus lituis conceptaque classica cornu,*
> *tunc ausae dare signa tubae, tunc aethera tendit*
> *extremique fragor convexa inrumpit Olympi,*
> *unde procul nubes, quo nulla tonitrua durant.*
>
> Lucan. 7, 475-479

A tal proposito i commentatori[16] hanno puntualmente registrato l'allusione al passo del *De rerum natura* in cui Lucrezio, proprio sull'esempio di Hom. *Od.* 6, 42-47[17], descrive la sede degli dèi non turbata da fenomeni meteorologici:

> Apparet divum numen sedesque quietae,
> *quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis*
> *aspergunt neque nix acri concreta pruina*
> *cana cadens violat semper<que> innubilus aether*
> *integit et large diffuso lumine ridet*
>
> Lucr. 3, 18-22

Il razionalismo scientifico di Lucrezio aveva svuotato di significato l'impianto mitologico della descrizione omerica dell'Olimpo; Lucano, sfruttando il modello del *De rerum natura*, tanto nel brano del libro VI quanto in quello del VII, non solo sintetizza efficacemente la rappresentazione, presupponendo quanto già affermato dall'avantesto, ma la sviluppa in senso puramente fisico sottolineando come sull'Olimpo, abitato da soli uomini (lib. VI), manchi ogni tipo di evento atmosferico, tra cui significativamente le nubi da dove scaturiscono i tuoni (lib. VII). Marcare quest'ultimo dato non significava voler mettere in risalto la 'beatitudine' degli dèi come avevano fatto, invece, seppur da prospettive diverse, sia Omero sia Lucrezio. Nel brano del libro VI dell'*Odissea*, infatti, la descrizione della sede degli dèi, definita non casualmente ἕδος ἀσφαλὲς (v. 43), era orientata alla rappresentazione delle divinità come μάκαρες θεοὶ (v. 47); riproponendo uno dei principi fondamentali della filosofia di Epicuro, Lucrezio, sulla scorta anche

[16] Vd. Lanzarone 2016, 383; Roche 2019, 179; cfr. in tal senso Esposito 1996, 522-523.

[17] Citato *supra*; cfr. Kenney 1971, 77-79.

del modello omerico, aveva definito *quietae* le *sedes* degli dèi (Lucr. 3, 18) per evidenziare lo stato di indifferente beatitudine della divinità. Da canto suo, Lucano riorienta l'immagine topica dell'Olimpo: dire che su quella vetta sono assenti le nubi e, quindi, i tuoni, significa per lui affermare non la beatitudine, bensì l'assenza tanto della divinità quanto, soprattutto, dell'infallibile arma di Giove, identificata proprio con la folgore, che era strumento per riportare equilibrio, ordine e giustizia sulla terra. La negazione della loro esistenza si configura, pertanto, come chiave di lettura per interpretare le parole che Lucano, proprio pochi versi prima nel medesimo libro VII, aveva riferito al padre degli dèi:

> *Sunt nobis nulla profecto*
> *numina: cum caeco rapiantur saecula casu,*
> *mentimur regnare Iovem. Spectabit ab alto*
> *aethere Thessalicas, teneat cum fulmina, caedes?*
>
> Lucan. 7, 445-448

La vibrata protesta contro Giove, che tollera passivamente il compimento di grandi crimini senza intervenire con il suo fulmine, è di matrice tragica[18], ma la dirompente affermazione iniziale (vv. 445-446: *Sunt nobis nulla profecto / numina*), unita al successivo riferimento ai *fulmina* (v. 448) e alla descrizione dell'Olimpo dove non esistono tuoni (vd. Lucan. 7, 479 citato *supra*), conferisce lo statuto di ferma asserzione di marca ateistica alle parole del narratore: *mentimur regnare Iovem* (v. 447). Dal momento che nel *Bellum civile* il padre degli dèi è il simbolo dell'*Allgott* stoico[19], se il poeta ne nega l'esistenza, viene automaticamente sconfessata anche la possibilità di una giustizia sovrannaturale che, in quanto sua prerogativa, dovrebbe reggere le sorti umane: a questo livello il confine tra antitesimo e ateismo diventa difficile da definire.

---

[18] Per limitare i riferimenti al periodo neroniano, questo modulo è frequente nel teatro di Seneca: solo come esempio si consideri Sen. *Phaedr.* 671-677 e 680-684, cui si può aggiungere almeno *Med.* 28-31. Si tratta di un *topos* ampiamente diffuso già nel dramma greco (ad. es. Soph. *El.* 823-825).

[19] Così a partire dall'*Inno a Zeus* di Cleante (vv. 1-2) benché nell'emistichio lucaneo citato *supra* (Lucan. 7, 447) il riferimento immediato sia, antifrasticamente, ad Hor. *carm.* 3, 5, 1-2: *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare* (vd., infatti, Lanzarone 2016, 368; più in generale, sulle forme dell'allusione lucanea a Orazio si rinvia a Groß 2013).

A corollario di questo atteggiamento di ribellione e accusa contro la divinità, non sorprende la messa in discussione della sua autorità e della veridicità dei racconti intorno ad essa tramandati: proprio nei confronti dell'ampio bacino di storie e leggende, che avevano fornito ricco materiale ai poeti sia greci sia latini, si esplica il carattere dissacratorio e 'irreligioso' di Lucano che, con tono ironico e sarcastico, dà voce al proprio scetticismo razionalistico. Ancora una volta bersaglio privilegiato del poeta è Giove, a proposito del quale era anticamente noto il mito dell'esistenza della sua tomba a Creta[20]:

Veniet felicior aetas
qua sit nulla fides saxum monstrantibus illud;
atque erit Aegyptus populis fortasse nepotum
tam mendax Magni tumulo quam Creta Tonantis.

Lucan. 8, 869-872

La paradossale esistenza del sepolcro di una divinità, che per statuto dovrebbe essere immortale, viene sconfessata da Lucano che, senza alcun timore, smaschera la 'menzogna cretese'. La mendacità dei Cretesi era del resto proverbiale nell'antichità e già condannata da una lunga tradizione che conobbe in Callimaco una delle più note attestazioni[21]. Pertanto, al confronto, risulta indubbiamente più significativo, in considerazione della sua unicità, un ulteriore giudizio che, permeato da una forte carica di razionalismo dissacratorio, il poeta di Cordova esprime in merito ad un'altra divinità del *pantheon* romano:

Tum Cilicum liquere solum Cyproque citatas
inmisere rates, nullas cui praetulit aras
undae diva memor Paphiae, si numina nasci
credimus aut quemquam fas est coepisse deorum.

Lucan. 8, 456-459

In seguito ad un concilio di guerra svoltosi in Cilicia, Pompeo decide di recarsi in Egitto in cerca dell'aiuto di Tolomeo XIII, suo alleato; partita dalla Cilicia, la flotta pompeiana passa per Cipro da dove raggiungerà le acque egiziane alla fine di settembre del 48 a.C. L'isola viene collegata da Lucano alla sua divinità autoctona, Venere, che se-

[20] Si tratta di un racconto le cui prime attestazioni risalirebbero all'VIII a.C., ma che molto probabilmente ha radici ben più antiche (vd. almeno Kaczyńska 2002).

[21] Callim. *hymn.* 1, 8-9. Altri riferimenti sono registrati da Mancini 2022, 526.

condo il mito proprio in prossimità della città portuale di Pafo, situata all'estremità occidentale dell'isola, sarebbe emersa dalle onde del mare[22]: la città era dunque uno dei principali centri di culto della dea, qui venerata come Afrodite Pafia[23]. Ancora una volta Lucano mette in evidenza l'incongruenza del dato mitologico: la leggenda della nascita di Venere dalle acque di Cipro può essere accolta solo se si crede che i numi nascano e che, quindi, la loro esistenza abbia un inizio e – come nel caso di Giove prima analizzato – una fine, alla stessa stregua dei mortali. Lo scetticismo per la nascita (Venere) o la morte (Giove) di una divinità evidenzia l'atteggiamento razionalistico con cui l'autore del *Bellum civile* si rapporta al dato mitologico[24].

La denuncia delle aberrazioni e delle credenze mendaci su cui si fondava la religione non risparmia nemmeno le forme cultuali romane o gli dèi di altre popolazioni accolti a Roma: a tale livello, si registra una certa curiosità e attenzione di Lucano verso le forme religiose straniere come accade per i Celti e le loro credenze sulla vita ultraterrena custodite dai druidi (Lucan. 1, 450-458) o per i Giudei che, in seguito alla diffusione dell'Ebraismo nell'impero, destarono l'interesse del poeta per via del loro culto monoteistico indirizzato ad un 'dio ignoto', cioè Jahwèh, che non poteva essere né rappresentato né invocato per nome (Lucan. 2, 592-593)[25]. Ma è soprattutto contro la religione egizia che si appunta la critica del poeta, dettata e acuita dal livore narratoriale perché proprio l'Egitto, in seguito al tradimento di Tolomeo XIII, divenne il teatro della morte di Pompeo: nell'apostrofe che Lucano indirizza al regno faraonico nel libro VIII (vv. 823-872) si evidenzia l'a-

---

[22] Lo attesta già Hom. *Od*. 8, 362-363 (ἡ δ' ἄρα Κύπρον ἵκανε φιλομμείδης Ἀφροδίτη / ἐς Πάφον, ἔνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις) cui si può aggiungere, tra le numerosissime fonti, Hes. *theog*. 154-210.

[23] Per le attestazioni del culto di Venere a Pafo vd. la nota di commento *ad* Lucan. 8, 458 di Mancini 2022, 363.

[24] Come già rilevato dalla scoliastica (vd. Usener 1967, 274, *ad* Lucan. 8, 459), la critica lucanea, in realtà, oltre ad essere diretta alla mitologia tradizionale, investe anche la teoria teologica elaborata dagli Stoici che distinguevano tra una divinità eterna, non soggetta alla nascita né alla morte, e altre corruttibili (così, ad es., *SVF* II 1049; sull'argomento si rinvia ad Algra 2003; con rif. specifico a Lucano, vd. Schotes 1969, 138-139). In merito, una presa di distanza simile a quella lucanea è espressa anche da Seneca: utile, in proposito, l'analisi di Ramelli 2003a, 87 ss.; su tale consonanza si avrà modo di ritornare *infra* (vd. nota 64).

[25] A tale riguardo si segnalano soprattutto gli studi di Tommasi Moreschini 2005 ed Ead. 2013. In relazione alla possibile vicinanza di Lucano ad ambienti giudaici vd. l'ipotesi recentemente formulata da Graziano 2021, 535-536.

simmetria fra la condizione dei *manes* di Pompeo privi di una degna sepoltura e l'accoglienza fastosa riservata nella Roma imperiale agli dèi tradizionali dell'Egitto; tra questi è menzionata Iside, sorella e sposa di Osiride, la quale, secondo la credenza tradizionale, avrebbe ricomposto le membra del cadavere del marito, ucciso dal fratello Seth, riportandolo magicamente in vita per poi generare con lui il figlio Oro:

> *Nos in templa tuam Romana accepimus Isim*
> *semideosque canes et sistra iubentia luctus*
> *et quem tu plangens hominem testaris Osirim;*
> *tu nostros, Aegypte, tenes in pulvere manes.*
>
> Lucan. 8, 831-834

La diffusione dei culti egizi a Roma aveva conosciuto un incremento sotto l'impero di Caligola quando riscossero particolare successo la divinità zoomorfa Anubi, dio egizio dei morti, e la stessa Iside in onore della quale fu eretto un tempio nel Campo Marzio: come attesta il passo del *Bellum civile* appena citato, durante il culto a lei dedicato, i sacerdoti facevano uso del sistro, strumento musicale di bronzo o rame simile ad un sonaglio, il cui suono argentino simulava i lamenti della dea per l'uccisione del marito. Proprio il racconto della morte di Osiride viene esecrato da Lucano: il poeta coglie la contraddizione tra la natura divina di Osiride e il lutto per la sua morte che lo pone sullo stesso piano di un semplice uomo (v. 833). Ancora una volta emerge il carattere demitologizzante – e quasi derisorio – del racconto lucaneo che nel caso specifico potrebbe aver ereditato l'attacco razionalistico contro il rito isiaco dallo zio Seneca che ne avrebbe trattato in opere ora perdute come il *De situ et sacris Aegyptiorum* e il *De superstitione*[26].

[26] Fondamentale, in tal senso, è la testimonianza di Aug. *civ.* 6, 10: *nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio* [*scil.* Seneca] *derisisset, cum perditio eius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque invenerunt, veraciter exprimatur.* Sulla cerimonia dell'εὕρησις cui allude Lucano nel passo citato *supra* – vale a dire il lamento rituale di Iside per la morte e lo smembramento di Osiride e la successiva gioia per il ritrovamento, la ricomposizione e la resurrezione del corpo del fratello/marito – si espressero in modo critico molti degli apologisti cristiani (vd., ad es., Min. Fel. 22, 1: *nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas? Haec tamen Aegyptia quondam, nunc et sacra Romana sunt*; cfr. Firm. *err.* 2). Per un inquadramento generale sulla presenza dei culti egiziani nell'impero romano si rinvia al canonico saggio di Cumont 1990, soprattutto cap. IV.

3. *Demistificazione di credenze religiose e pratiche cultuali*

La critica nei confronti del tradizionale *Götterapparat* romano assume toni canzonatori quando è trasposta sul piano dei culti e dei riti ad esso tributati o, ancora, su quello delle credenze religiose radicate nell'immaginario collettivo. In merito è interessante la revisione che Lucano propone di uno dei miti fondatori dell'identità romana:

> *Galeas et scuta virorum*
> *pilaque contorsit violento spiritus actu*
> *intentusque tulit magni per inania caeli.*
> *Illud in extrema f o r s a n longeque remota*
> *prodigium tellure fuit, delapsaque caelo*
> *arma timent gentes hominumque erepta lacertis*
> *a superis demissa putant. Sic illa p r o f e c t o*
> *sacrifico cecidere Numae, quae lecta iuventus*
> *patricia cervice movet: spoliaverat Auster*
> *aut Boreas populos ancilia nostra ferentes.*
>
> Lucan. 9, 471-480

Per congiungersi al resto dell'esercito stanziato in Numidia, i soldati pompeiani al comando di Catone dovettero oltrepassare le Sirti via terra: intrapresa la marcia attraverso il deserto libico, gli uomini furono costretti a patire una violenta tempesta di sabbia che quasi li staccò dal suolo. Il turbinio dei venti strappò dalle loro mani le armi, compresi gli scudi, che furono sollevati in cielo e scaraventati a molta distanza[27]. Il poeta, a questo punto, avanza l'ipotesi (v. 474 *forsan*) secondo la quale la caduta delle armi dal cielo presso un popolo stanziato in una terra remota potrebbe essere interpretata come un prodigio: a dimostrazione della sua teoria, Lucano, subito dopo, porta un esempio concreto (vv. 477-480) relativo agli *ancilia* venerati dai Romani ancora in epoca imperiale[28]. Si tratta di dodici scudi sacri che i sacerdoti Salii nel mese dedicato al culto di Marte portavano in processione per la città battendovi contro le proprie lance e al contempo danzando e can-

[27] Sulla tempesta di sabbia in Lucan. 9, 444 ss. e sul modo in cui il vento ridisegna l'aspetto e la configurazione del deserto libico vd. ora Landolfi 2023.

[28] In tal senso vd. la testimonianza di Svet. *Otho* 8.

tando l'antichissimo *Carmen Saliare*. Secondo la leggenda[29], uno di questi scudi sarebbe caduto dal cielo come pegno degli dèi supplicati dal re Numa Pompilio affinché ponessero fine ad una pestilenza che affliggeva Roma; per custodire lo scudo da un possibile furto, il re ne fece fabbricare altri undici uguali. Lucano, quindi, inserisce nella trama del racconto il riferimento all'evento leggendario, ma razionalizzandolo e desacralizzandolo: lo scudo sarebbe stato trasportato da un forte vento come accaduto alle armi degli uomini di Catone in Libia durante la tempesta di sabbia che li investì. L'operazione demistificatoria di Lucano risulta tanto più blasfema se si considera che il mito dello scudo miracolosamente caduto dal cielo, segno divino della futura potenza militare di Roma, ed il rito salio ad esso connesso definivano l'identità romana quale quella di un popolo marziale. L'eminente funzione politica del culto è probabilmente il motivo principale per cui il poeta interpreta razionalmente e polemicamente il mito di cui elabora una riscrittura anticonformista rafforzata dall'evidenza tipica dell'analisi scientifica (vd. l'uso di *profecto*, v. 477[30]): la carica sacrilega della critica lucanea[31] risulta ulteriormente amplificata in considerazione del fatto che la razionalizzazione del mito salio non conosce precedenti nella tradizione romana[32].

L'attitudine demistificatrice di Lucano si esercita in modo particolarmente incisivo anche nei riguardi delle forme di predizione del futuro dispensate dagli dèi attraverso oracoli o pratiche divinatorie attuate dagli uomini nella speranza di poter conoscere in anticipo l'esito degli eventi o di poterne modificare il corso. L'attenzione riservata a tali attività denota l'interesse del poeta verso il prodigioso e la magia[33]

---

[29] La storia dell'*ancile* caduto dal cielo è narrata da Ov. *fast*. 3, 259-398 (su cui vd. Stok 2004); essa è menzionata, ad es., anche da Verg. *Aen*. 8, 664 (cfr. Serv. *ad loc*. e *ad Aen*. 7, 188); sim. vd. Liv. 1, 20, 4; 15, 54, 7.

[30] Cfr. in merito Seewald 2008, 266 *ad* Lucan. 9, 474-480.

[31] Il dato è sottolineato da Asso 2011; cfr. Seewald 2008, 267: «Er [*scil*. Lucan] wendet sich gegen die herrschende Staatsreligion».

[32] Su questo punto concordano i due commentatori moderni del libro IX del *Bellum civile*: Wick 2004, 181; Seewald 2008, 266.

[33] Si tratta di una predilezione particolarmente viva nel I sec., soprattutto sotto Caligola e Nerone. In relazione a Lucano le indagini prodotte sono numerose: di seguito si segnala, in forma molto selettiva, una serie di studi dedicata soprattutto alla presenza dell'elemento magico nel *Bellum civile* che denota la conoscenza, diretta o indiretta, di testi esoterici, tra cui i *Papiri magici greci* o materiale ad essi affine, e testi veterotestamentari o di estrazione giudaica (Bourgery 1928, Paoletti 1963,

soprattutto quando questi sono piegati all'indagine e alla conoscenza del sovrannaturale[34]. Memore della lezione offerta sia da Lucrezio sia da Cicerone, Lucano smaschera l'ipocrisia degli oracoli, strumento tradizionale per la predizione del futuro: nel suo poema il caso più eclatante è quello dell'ὀμφαλός delfico da dove la Pizia, posseduta dal dio Apollo, diffondeva i suoi vaticini. Proprio dell'antico oracolo greco Lucano offre un'accurata descrizione in cui ne ricostruisce la creazione e le modalità operative: in 5, 82-85 il poeta racconta che il figlio di Latona, dopo aver notato che da ampie fenditure nella terra emergevano 'soffi parlanti' (*ventos… loquaces*, v. 81), avrebbe deciso di prendere posto nell'antro e di dare inizio alla sua attività di profeta; a questa ricostruzione il narratore fa seguire una serie di domande con cui mette in dubbio l'effettiva presenza della divinità nei penetrali del santuario delfico:

> *Quis latet hic superum? Quod numen ab aethere pressum*
> *dignatur caecas inclusum habitare cavernas?*
> *Quis terram caeli patitur deus, omnia cursus*
> *aeterni secreta tenens mundoque futuri*

Baldini Moscadi 1976, Tupet 1988). A parte merita di essere menzionato il sintetico paragrafo (intitolato *Ritual Anomalies*) dedicato all'argomento da Arampapaslis - Augoustakis 2021, 221-223, in cui si coglie opportunamente la vera natura e finalità dell'abbondante presenza di riti e pratiche cultuali nel *Bellum civile*: «The rituals detailed in the narrative are mostly connected with popular religion and superstition, and their failure reveals Lucan's strong criticism for such practices» (p. 221). Segnalo, infine, il recente Arampapaslis 2024, in part. cap. II, uscito proprio mentre licenziavo le bozze di questo lavoro.

[34] Si propone di seguito un elenco delle principali scene in cui l'elemento magico e sovrannaturale assume un ruolo di primo piano, ma i riferimenti si ampliano a dismisura se si tiene conto di microallusioni o singoli rinvii a tale ambito disseminati nel *Bellum civile*. – LIBRO I: catalogo di 28 prodigi infausti che preannunciano la guerra civile (vv. 522-583); riti propiziatori di Arrunte, aruspice e augure etrusco (vv. 584-638); oroscopia dell'astrologo Nigidio Figulo, amico di Cicerone e pretore nel 58 a.C., esperto di magia e seguace del neopitagorismo (vv. 639-672); profezia della matrona posseduta da Apollo (vv. 673-695) – LIBRO III: apparizione onirica dell'ombra di Giulia a Pompeo (vv. 1-45) – LIBRO V: Appio Claudio e la pizia Femonoe presso l'oracolo di Delfi (vv. 64-236) – LIBRO VI: la maga tessala Erictho e la scena di necromanzia (vv. 413-830) – LIBRO VII: sogno di Pompeo (vv. 1-44); prodigi infausti, tra cui fenomeni atmosferici e apparizioni di fantasmi, prima della disfatta di Farsàlo (vv. 151-213) – LIBRO IX: la (mancata) consultazione dell'oracolo di Giove Ammone presso l'oasi di Siwa (vv. 511-586).

conscius, ac populis sese proferre paratus
contactumque ferens hominis, magnusque potensque (...) ?
Lucan. 5, 88-93

L'occasione dell'*excursus* delfico è offerta dal personaggio di Appio Claudio Pulcro, console nel 54 a.C.: egli, temendo l'esito dello scontro tra Cesare e Pompeo, decide di consultare l'oracolo di Apollo per conoscere il proprio destino[35]. Lucano sottopone la credenza religiosa ad un processo di razionalizzazione svelando la vera natura dell'oracolo, ridotto a simbolo di mera superstizione. In tal senso, assume connotati ironici e sarcastici anche la figura della Pizia Femonoe, inizialmente riluttante nell'emettere il responso perché non voleva sottoporsi allo stress dell'invasamento: pigra e timorosa, cerca di sottrarsi con l'inganno alla richiesta di Appio. La descrizione della profetessa in toni poco lusinghieri[36] denuncia lo scetticismo lucaneo verso le attività oracolari: non a caso il poeta dà conto della sua attività profetica coi termini *fraus* (Lucan. 5, 130) e *dolus* (Lucan. 5, 141)[37].

Il disprezzo per la divinazione è ulteriormente ribadito e precisato nel noto episodio del libro IX che ha per protagonista Catone presso l'oracolo di Giove Ammone nell'oasi di Siwa[38]. Invitato dal pompe-

---

[35] L'intera scena (Lucan. 5, 64-236) ha ricevuto particolare attenzione dalla critica: oltre al commento *ad loc.* di Barratt 1979, vd. almeno Croisille 2007, Casamento 2012, Graziano 2016, cap. I.

[36] Il linguaggio adoperato per la rappresentazione della sacerdotessa (Lucan. 5, 169-193; 210-218) rinvia all'idea del delirio irrazionale, del possesso sessuale da parte del dio, della sottomissione della Pizia come una puledra da domare: la caratterizzazione presuppone quella della Sibilla in Verg. *Aen.* 6, 47 ss., 77 ss. e 100 ss., ma è connessa anche alle figure di Cassandra (Aesch. *Ag.* 1066 ss.; Sen. *Ag.* 724 ss.) e di Didone invasata (Verg. *Aen.* 4, 300 ss.).

[37] Si spiega così il tono 'festoso' con cui Lucano informa il lettore del lungo 'silenzio' in cui da tempo è caduto l'oracolo delfico (Lucan. 5, 111-114: *Non ullo saecula dono / nostra carent maiore deum, quam Delphica sedes / quod siluit, postquam reges timuere futura / et superos vetuere loqui*). In generale, sul trattamento degli oracoli nel *Bellum civile*, oltre al lavoro di Dick 1965 e a quelli citati, *supra*, alla nota 35, si veda Tommasi Moreschini 2013.

[38] Ammone, detto anche Amon, è una divinità egizia che, unita al dio-Sole Ra, fu venerato come Amon-Ra, signore del *pantheon* egizio. Proprio per questo suo ruolo fu oggetto di culto anche da parte dei Romani, e prima ancora dei Greci, nella forma di Zeus/Giove Ammone. Era rappresentato con la testa di un ariete (simbolo di fertilità) e con il disco solare tra le corna ricurve. Il suo santuario era sito nell'oasi di Siwa, nel sud della Marmarica, regione costiera dell'Africa settentrionale a cavallo tra Libia ed Egitto, precisamente ad est delle Sirti.

iano Labieno a consultare l'oracolo di Ammone sia sull'esito della guerra sia, sul piano prettamente speculativo, su cosa siano la *virtus* e l'*honestum* (Lucan. 9, 550-563), Catone formula una risposta inaspettata con la quale dichiara l'inutilità delle pratiche divinatorie per il saggio che è capace di autodeterminarsi avendo già in sé la risposta ai quesiti essenziali per l'uomo:

> *nec vocibus ullis*
> *numen eget, dixitque semel nascentibus auctor*
> *quidquid scire licet. Sterilesne elegit harenas*
> *ut caneret paucis, mersitque hoc pulvere verum,*
> *estque dei sedes nisi terra et pontus et aer*
> *et caelum et virtus? Superos quid quaerimus ultra?*
> *Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris.*
>
> Lucan. 9, 574-580

La visita di Catone al tempio di Giove Ammone è una finzione letteraria elaborata da Lucano come contraltare a quella compiuta presso il medesimo oracolo da Alessandro Magno[39]: Catone, però, a differenza dell'eroe macedone, rifiuta di consultare l'oracolo del dio, adottando come propria guida solo la virtù, di cui egli stesso è l'incarnazione vivente. Egli, infatti, è pervaso dalla saggezza che lo pone sullo stesso piano degli dèi; pertanto, non ha bisogno di interrogare il dio per apprendere cosa sia la virtù[40]. La risposta dell'eroe morto suicida a Utica, che nell'ottica della *religio* romana suona irriverente e blasfema, presuppone l'identificazione di Giove con l'*Allgott* stoico, il Logos, che

[39] Quest'ultima è tramandata da Arrian. *an*. 3, 3, 1-4; Curt. 4, 7, 5-32; Plut. *Alex*. 26, 11-27. Il brano lucaneo è ottimamente analizzato nei due commenti moderni al libro IX del *Bellum civile*, rispettivamente a cura di Wick 2004 e Seewald 2008 dove è possibile reperire ulteriore bibliografia.

[40] Non a caso, la risposta di Catone a Labieno era stata introdotta da Lucano con una definizione dell'eroe nei termini di una divinità: *deo plenus* (Lucan. 9, 564). Tale sintagma è stato accostato ad una presunta espressione di Virgilio che, secondo Sen. rh. *suas*. 3, 5-7, avrebbe usato il nesso *plena deo* divenuto popolare in età augustea presso retori e poeti (vd. Ov. *Med*. fr. 2 R.); tuttavia, esso non si trova in Virgilio. Eduard Norden ha ipotizzato che l'espressione provenga dalla versione originale della descrizione della Sibilla (*Aen*. 6, 45-54), poi corretta da Virgilio ma rimasta nella tradizione orale. Se così fosse, Catone sarebbe contemporaneamente omologo e antitetico rispetto alla Sibilla in quanto capace di profezia, ma non perché spossessato di sé dal dio, bensì perché realizza a pieno la sua stessa essenza (i termini della questione, qui sintetizzati, sono ricostruiti in maniera dettagliata da Comparelli 2003; sulla questione vd. però già Scarcia 1996).

permea di sé ogni cosa informandola razionalisticamente[41]. Alla celebrazione del *sapiens* Catone Lucano lega, dunque, la svalutazione delle pratiche divinatorie e di tutto l'apparato superstizioso e di facciata ad esse connesso: l'intera scena è infatti preceduta dall'ἔκφρασις del tempio di Ammone (9, 515-521) strutturata attraverso lo stilema della 'negazione per antitesi' che sottolinea l'assenza nel santuario libico di tutti quegli elementi sfarzosi e di parata tipici dei luoghi di culto romani: è quindi implicita la polemica anche contro la tendenza dei Romani ad eccedere in culti vuoti e fastosi[42].

4. *Critica razionale del mito*

L'attacco lucaneo, permeato di scetticismo razionalistico, raggiunge punte di notevole intensità quando è esercitato verso figure o saghe mitiche nei confronti delle quali il poeta dirige frequentemente i propri strali. Negli studi sul *Bellum civile*, in verità, da lungo tempo è invalsa l'opinione errata secondo la quale nel poema lo spazio riservato al mito sarebbe molto ridotto rispetto alle consuetudini epiche in virtù del suo argomento eminentemente storico. In realtà, ad un'analisi più attenta la presenza del mito nella *Pharsalia* risulta pervasiva ancorché in forme e finalità non sempre convenzionali[43]. Nei confronti di un canone di miti, di origine prevalentemente tragica e da tempo invalso nella letteratura latina, il poeta sembra aver operato una selezione precisa di cicli e saghe che ben si adattavano a fornire un parallelo esemplare alla vicenda fratricida romana[44]; non a caso, nel poema l'occorrenza più alta ed estesa di riferimenti mitologici – il più delle volte

[41] Cfr. Sen. *N.Q.* 2, 45, 3; vd. anche, *supra*, nota 19.

[42] Sul 'moralismo' lucaneo vd. Berti 2004; sull'artificio retorico della 'negazione per antitesi' nel *Bellum civile* si rinvia ad Esposito 2004.

[43] Un buon punto di partenza sulla presenza del mito nel *Bellum civile* di Lucano è Caltot 2016; ulteriori e più ampi studi in merito sono citati, *infra*, alla nota 44.

[44] Lo ha messo in luce Esposito 2012. Sull'argomento vd. anche l'approfondita indagine di Ambühl 2015.

nell'ambito di similitudini – si registra a proposito della saga tebana[45] e del racconto della Gigantomachia[46].

Il mito, però, se si considerano anche le allusioni o i richiami tramite microcitazioni, conosce nel *Bellum civile* una pluralità di referenti cui corrisponde una considerevole varietà di contesti e d'intenti di impiego. Volendo schematizzare, accanto ad un uso 'politico' della *fabula* mitologica quale paradigma dello scontro civile[47], se ne registra un'elevata presenza anche in descrizioni o notazioni geografiche e astronomiche, per lo più nella forma dell'epillio eziologico o di dotte perifrasi etimologizzanti[48]; a parte, inoltre, vanno considerati i riferimenti a per-

[45] Il *Bellum civile* è costellato di riferimenti espliciti alle vicende mitologiche del ciclo tebano, soprattutto in relazione alla guerra intestina tra Eteocle e Polinice: vd., ad es., 1, 549-552 (rogo dei due fratelli); 1, 574-575 (follia di Agave); 4, 549-551 (uccisione reciproca degli Sparti); 5, 111 (la peste tebana); 6, 356-359 (uccisione e smembramento di Penteo da parte di Agave); 8, 406-407 (Laio, Giocasta ed Edipo).

[46] La lotta tra i Giganti e gli dèi olimpici è il simbolo del trionfo dell'ordine sul caos; nel *Bellum civile* assume un ruolo di rilievo in più di una similitudine (1, 33-38; 3, 315-320; 7, 144-150) o sotto forma di semplice menzione (4, 597; 6, 410 ss., 665; 9, 655 ss.), tanto da diventare motivo ricorrente e referente mitico degli eccidi della guerra civile.

[47] Quest'uso, oltre che nei riferimenti alla Gigantomachia e alla saga tebana (su cui vd., *supra*, le note 45 e 46), è ben evidente nel richiamo ad altri miti legati soprattutto all'idea del sovvertimento dei legami familiari: si consideri, in tal senso, la saga dei Pelopidi, Atreo e Tieste (1, 540-544; 7, 1-44 e 451-454), e dei loro discendenti, Agamennone e Oreste (7, 777-780; 9, 642). A queste vanno aggiunte le menzioni e le allusioni ad Ercole, che più volte assurge nel poema al ruolo di protettore della *pars Pompeiana* (secondo Plin. *N.H.* 7, 26 lo stesso Pompeo era solito collegarsi ideologicamente all'Alcide; cfr., tra i lavori più recenti, Klein 2012), e al ciclo troiano (si pensi almeno alla narrazione – ideologicamente orientata – della visita di Cesare a Troia in 9, 950-999 su cui vd., da ultimo, Esposito 2020).

[48] Tali casi sono estremamente frequenti nel poema a conferma del suo carattere dotto e della propensione lucanea per una poesia che rivela alla base il modello alessandrino; qui si considerino solo alcuni casi esemplari: la descrizione della zona nei pressi di Utica legata alla vicenda di Ercole e Anteo (4, 589-660); la rappresentazione dell'Africa nordorientale tramite un triplice *excursus* mitologico sul lago Tritonide (9, 348-354), sul fiume Leton (9, 355-356), sul Giardino delle Esperidi (9, 357-367); la designazione dell'Ellesponto indicato attraverso i miti degli innamorati Ero e Leandro, quindi di Elle (9, 954-956); la menzione dell'isola di Faro e del mito di Proteo ad essa collegato (10, 509-511); a parte, inoltre, si registrano numerosi riferimenti alla saga degli Argonauti soprattutto per l'identificazione di toponimi (ad es. 2, 715-719; 6, 385 e 400-401). Quanto al mito in descrizioni astronomiche, legate per lo più a riferimenti geografici, gli esempi sono davvero numerosi: qui ci si limita ad indicare la ricca serie di rinvii presenti nel dialogo tra Pompeo e il suo timoniere in 8, 159-201.

sonaggi leggendari di cui Lucano si serve, in forma esplicita o allusiva, per la caratterizzazione psicologica e morale dei diversi protagonisti del poema[49]. La casistica qui enucleata, per quanto parziale e limitata ai casi più significativi, evidenzia la necessità di una sistematica e approfondita riconsiderazione del mito nel *Bellum civile*, tanto nelle sue forme quanto nei contenuti. In questa sede, però, interessa richiamare l'attenzione su quei casi in cui il poeta, in nome della ricerca della 'verità' e di un'indagine dall'impianto razionalizzante e demistificatorio, prende di mira il mito mettendone in risalto le incongruenze rispetto al mondo reale, quindi il carattere aleatorio e leggendario della sua rappresentazione con lo scopo di ridurlo a mero racconto dai contorni favolosi intessuti di superstizione. Un caso esemplare si segnala a proposito della spiegazione di particolari conformazioni del paesaggio o di fenomeni naturali che, sottratti alla sfera del mito, sono ricondotti nell'alveo della trattazione 'scientifica'. Si considerino, ad esempio, la descrizione della conformazione dell'Etna e le teorie in merito alle sue eruzioni nel libro VI del poema:

> *Non sic Hennaeis habitans in vallibus horret*
> *Enceladum spirante Noto, cum tota cavernas*
> *egerit et torrens in campos defluit Aetna, (...)*
>
> Lucan. 6, 293-295

Secondo il mito, Encelado, uno dei Giganti che partecipò alla lotta contro gli dèi olimpici, fu punito da Atena che lo sotterrò gettandogli sopra l'isola di Sicilia; la leggenda era stata ampiamente sfruttata nell'antichità per spiegare l'attività vulcanica dell'Etna causata proprio dal respiro infuocato del Gigante[50]: Lucano accosta a quella mitologica una spiegazione più 'razionale' che, sulla base di una credenza antica,

[49] Tra i possibili esempi si pensi alle varie figure femminili del mito, che compaiono soprattutto nella poesia elegiaca, cui Lucano allude per la caratterizzazione del personaggio di Cornelia quale eroina *relicta* o *pia uxor* (vd., ad es., Lucan. 8, 40 ss. su cui rinvio alle analisi di D'Urso 2019a, 29 n. 68, 163, 197, e di Mancini 2022, 136). Si potrebbe aggiungere la descrizione di Catone e dei suoi soldati nella traversata del deserto libico modellata sul tipo di 'Ercole al bivio' in 9, 294-410 (il dato è stato ben studiato da Moretti 1999).

[50] Cfr., ad es., Verg. *Aen.* 3, 578 ss. su cui vd. il commento *ad loc.* di Horsfall 2006.

individua l'origine delle eruzioni nello spirare dei venti nelle caverne vulcaniche[51].

Rispetto al semplice accostamento di mito e interpretazione razionale, di cui si ha una lampante testimonianza nel brano cui si è appena fatto cenno, più numerose sono le occasioni in cui il poeta dichiara apertamente la propria presa di distanza dalle tradizioni leggendarie, soprattutto quando sono connesse a racconti eziologici o di fondazione. In questi casi la separazione tra storia e mito, tra realtà e leggenda è dichiarata tramite formule quali *famae si creditur* (3, 220), *famosa vetustas* (4, 654), *fama est* (6, 378), *ut fama* (9, 348 e 356) o attraverso il ricorso al sostantivo *fabula* che nel *Bellum civile* è per lo più impiegato per screditare le vicende mitiche contro cui si appunta lo scetticismo razionalistico del poeta[52]. A tale livello è interessante notare il modo in cui Lucano introduce una delle più lunghe digressioni di argomento mitologico nel poema (4, 589-660), ovvero il mito eziologico di Ercole e Anteo:

Inde petit tumulos exesasque undique rupes,
Antaei quas regna vocat non vana vetustas.
Nominis antiqui cupientem noscere causas
cognita per multos docuit rudis incola patres.

Lucan. 4, 589-592

Nella seconda metà del libro IV il poeta narra la sconfitta del cesariano Curione che trovò la morte in Africa per mano di Giuba. La scena è ambientata ad Anquillaria, sulla costa libica[53]; nei pressi di questa stessa zona pose il suo accampamento Publio Cornelio Scipione

[51] Per una concezione simile si veda anche Lucan. 3, 459-461 dove Hunink 1992, nella nota *ad* v. 459, rileva la combinazione di un *topos* epico con un motivo della poesia didascalica. Per simili trattazioni del fenomeno cfr. almeno Lucr. 6, 557-660; Sen. *N.Q.* 6, 12-25; Plin. *N.H.* 2, 192.

[52] In tal senso si prendano in considerazione soprattutto 3, 212 *fabula Troiae* (con la nota *ad loc.* di Hunink 1992); 10, 282 *fabula mendax* (su cui è utile il commento *ad loc.* di Berti 2000); ma *fabula* è termine impiegato per definire spregiativamente anche la storia di Fetonte caduto nel Po (2, 410), la vicenda della fondazione delle mura di Troia (6, 48), il mito tebano (6, 356 e 8, 407), la storia di Medusa in 9, 622-623 (su cui si ritornerà a breve). Cfr., in tal senso, le controversie sulle leggende accolte dai poeti presenti in Lucr. 2, 600 e 5, 405; ps.-Verg. *Aetna* 29; 42; 74 ss.; Manil. 2, 49 ss.

[53] Il dato trova conferma nel resoconto cesariano (Caes. *civ.* 2, 23, 1 s.). In proposito è ancora utile lo studio di Holmes 1915, 173-177.

Africano durante la seconda guerra punica da dove il luogo trasse il nome di *castra Cornelia*; Lucano, però, attesta che in precedenza il territorio era noto come *Antaei… regna* (4, 590)[54] dal nome di Anteo, gigante libico figlio di Gea, ucciso da Ercole che lo soffocò sollevandolo dalla terra da cui traeva la sua forza. Il poeta, quindi, a partire dal dato storico della collocazione dell'accampamento di Curione in Africa, coglie l'occasione per inserire una sorta di epillio a corollario della notazione geografica: come è stato ampiamente notato[55], la digressione, in perfetta coerenza con la tendenza lucanea a proporre l'Africa come terra delle meraviglie, ha come modelli principali lo scontro tra Ercole e Acheloo in Ov. *met*. 9, 31-88 ma soprattutto la lotta tra Ercole e Caco in Verg. *Aen*. 8, 190-305. Di quest'ultima, tra l'altro, recupera anche l'espressione iniziale che apre l'episodio[56] e che Lucano rielabora nella formula *non vana vetustas* (4, 590): il poeta richiama il *topos* secondo cui l'antichità conferirebbe credibilità agli eventi eccezionali, ma rispetto al modello eneadico il ribaltamento di prospettiva è totale: se in Virgilio il mito erculeo è proposto come realistico e l'adesione del narratore alla vicenda narrata è totale, in Lucano, invece, la distinzione tra mito e storia è netta così come appaiono radicali la sua presa di distanza dal racconto mitico e la sua adesione alla concretezza dell'eziologia di carattere storico che ha per protagonista Scipione.

Una posizione simile è assunta da Lucano anche a proposito della *fabula* di Medusa che il poeta inserisce nella trama del racconto per spiegare l'ofiogenesi dei serpenti libici nel libro IX (vv. 619-699). Ancora una volta, come nel caso del mito di Ercole e Anteo nel libro IV, risultano interessanti i versi che introducono il racconto leggendario:

> *Cur Libycus tantis exundet pestibus aer*
> *fertilis in mortes, aut quid secreta nocenti*
> *miscuerit natura solo, non cura laborque*
> *noster scire valet, nisi quod volgata per orbem*
> *fabula pro vera decepit saecula causa*.
>
> Lucan. 9, 619-623

[54] Cfr. infatti quanto affermato in 4, 656-658: *Sed maiora dedit cognomina collibus istis / Poenum qui Latiis revocauit ab arcibus hostem / Scipio*.

[55] Vd. in merito la dettagliata analisi di Esposito 2009, 275 ss. e di Asso 2010, 220 ss.

[56] Verg. *Aen*. 8, 185-188: *non haec sollemnia nobis, / has ex more dapes, hanc tanti numinis aram / vana superstitio veterumque ignara deorum / imposuit*.

A questi versi segue il mito della Gorgone Medusa, mostro dai capelli serpentiformi capace di pietrificare qualsiasi essere la guardasse in volto. Secondo la leggenda, fu uccisa da Perseo grazie all'aiuto di Ermes e di Atena che gli fornirono le armi per tagliarne la testa, data poi in dono ad Atena che la pose in mezzo al proprio scudo. Mentre Perseo ne avrebbe trasportato in volo il capo mozzato, il sangue da esso caduto in Libia avrebbe generato, a contatto col suolo, i terribili serpenti che infestano il deserto africano[57]. Come dichiara ai vv. 621-623, Lucano non crede alla *fabula* di Medusa come mito eziologico per spiegare l'origine dei serpenti libici, ma la espone non essendo stata trovata una spiegazione migliore (*non cura laborque / noster scire valet, nisi quod volgata per orbem / fabula pro vera decepit saecula causa*). I motivi di un simile approccio al mito sono chiariti da un'altra dichiarazione che il narratore formula allorquando, apprestandosi a definire le coordinate della zona in cui si diresse l'esercito di Catone in Africa, fa riferimento al Giardino delle Esperidi (9, 357-367), luogo leggendario in cui cresceva un melo dai frutti d'oro custodito dal serpente/drago Ladone, perennemente vigile, e dalle Esperidi, figlie di Espero/Atlante; nella sua undicesima fatica, Ercole riuscì ad impossessarsi dei pomi d'oro, depauperando il Giardino. La prospettiva del racconto lucaneo è così sintetizzata dall'autore stesso:

> *Invidus, annoso qui famam derogat aevo,*
> *qui vates ad vera vocat.*
>
> Lucan. 9, 359-360

L'intero *excursus* sul Giardino delle Esperidi rivela l'allusione a vari modelli letterari[58], tra i quali un posto di rilievo è occupato da Lu-

[57] Come messo in evidenza dai commenti moderni alla scena lucanea (Wick 2004, 242 ss.; Seewald 2008, 334 ss.), il racconto dell'ofiogenesi dal sangue di Medusa risalirebbe ad Apollonio Rodio (Apollon. Rh. 4, 1513-1517); in tal senso si colloca anche lo scolio a Nicandr. *ther*. 11 (Nicandro, invece, in *ther*. 8-12, ne riconduce l'origine al sangue dei Titani sulla scorta di una testimonianza di Esiodo). Fonte principale di Lucano sembrerebbe, però, soprattutto Ov. *met*. 4, 617-620. Nell'ampia bibl. sul brano in questione, vd. Landolfi 2016, che sottolinea il «timbro recusatorio» dell'attacco lucaneo all'αἴτιον dei serpenti libici, marcato dalla «posizione stessa dei termini-chiave della polemica, *fabula* e *causa*, collocati ad attacco e in chiusa del v. 623» (p. 390). Da ultimo vd. anche Kany-Turpin 2024.

[58] Ad es. Ov. *met*. 560 ss. Rispetto ai modelli, però, Lucano marca l'opposizione tra un passato prospero e lo squallore in cui verserebbe il Giardino delle Esperidi dopo la razzia di Ercole (in merito vd. l'analisi di Esposito 1986).

crezio che nel libro V del *De rerum natura* pone questo racconto tra una serie di *exempla* mitologici di cui è dimostrata la vacuità in confronto ai vantaggi apportati all'uomo dalle scoperte di Epicuro[59]: comune al poema lucreziano è la tendenza lucanea a presentare la leggenda con distacco critico. L'autore del *Bellum civile*, infatti, difende apertamente il diritto del poeta di raccontare anche storie non vere basando la liceità di tale privilegio sullo statuto stesso della poesia dalla quale in determinate condizioni – come nel caso della mancanza di una concorrente spiegazione razionale – non si può esigere un racconto veritiero.

5. *Razionalismo e scetticismo nel* Bellum civile

Dal campionario di esempi finora presi in esame emerge un dato incontrovertibile: nel poema di Lucano la critica demistificatrice nei confronti della tradizione mitologico-religiosa è messa in atto in maniera sistematica e coerente. I casi considerati, infatti, rappresentano solo i momenti salienti della polemica lucanea; eppure, risulta chiara la posizione del poeta in merito a forme e pratiche cultuali che poggiano su credenze superstiziose, così come è evidente il suo tentativo di riconsiderare il bacino di racconti mitologici alla luce di posizioni innovatrici che rivelano l'inadeguatezza di tali leggende di fronte alla fenomenologia del reale. L'autore della *Pharsalia*, dunque, appare consapevole della vera natura del mito che considera come una narrazione non veritiera sorta allo scopo di attribuire una causa a fenomeni che non potevano essere spiegati in altro modo: esso, ormai, ha perso il suo statuto di fonte e mezzo di conoscenza quale gli era stato attribuito dalla speculazione filosofica[60]; piuttosto, nel *Bellum civile* è ridotto a ornamento poetico o, viceversa, a (insoddisfacente) forma di spiegazione della realtà ancora valido fintantoché non sarà sostituito da una spiegazione razionale e scientifica. L'atteggiamento di Lucano, quindi, è quello di chi ripropone il mito, pur non approvandolo, solo per completezza d'informazione[61] o per non escludere del tutto la dimensione

[59] Lucr. 5, 32 ss.; sul rapporto di Lucano col modello lucreziano, oltre a Esposito 1986 citato nella nota precedente, vd. anche la bibl. raccolta, *supra*, nella nota 14.

[60] A tal proposito basti citare l'uso del mito in Platone su cui vd. la messa a punto di Ferrari 2006 dove è reperibile ulteriore bibl.

[61] A tale riguardo cfr. Tacito (*ann.* 6, 28, 1-6), il quale, riportando la notizia dell'avvistamento di una fenice in Egitto, ammette che la scienza finora non è riuscita

favolosa dalla narrazione epica, dove il suo uso è ammesso perché fondato su una sorta di licenza poetica[62].

La struttura e le ragioni di una simile critica sembrano riconducibili a più fattori concorrenti. In parte è rilevabile un impianto filosofico, di matrice stoica, probabilmente attraverso la mediazione del maestro Lucio Anneo Cornuto, che nelle sue opere aveva sviluppato una teologia e un'esegesi del mito di stampo allegorico[63]: Lucano supera la sua impostazione, esibendo, come suo zio Seneca, una netta presa di distanza dalla credibilità del mito e dalla possibilità di rintracciare alla sua base delle verità ad esso soggiacenti[64]; parallelamente, entrano in gioco istanze letterarie nelle quali è ravvisabile il preponderante influsso lucreziano, il cui peso nell'orizzonte ideologico di Lucano andrebbe necessariamente rivalutato[65]. Eppure, il poeta di Cordova, se sulla scorta di tali antecedenti svela l'illusorietà della concezione convenzionale del mito e del divino, spinge oltre il suo scetticismo, soprattutto sul piano della teodicea dove estremizza la critica razionalistica al punto da far vacillare i capisaldi della religiosità romana e l'assetto mitologico ad essa collegato: ne risulta una poetica di rottura rispetto alla tradizione precedente, effetto di un 'credo' filosofico articolato e stratificato oltre che di una spiritualità complessa che tenta di rispon-

---

a scoprire nulla di attendibile su questo animale, pertanto egli riferisce tutto quanto è in circolazione su questo uccello (vd. anche Seewald 2008, 209).

[62] È ad es. il caso, analizzato *supra*, di Lucan. 9, 359-360 a proposito del mito del Giardino delle Esperidi. Cfr. anche la posizione simile di Seneca discussa *infra* (vd. nota 64).

[63] Sulla figura di Cornuto e il problema della sua 'teologia razionale' vd. le recenti sintesi di Pià Comella 2018 e Ramelli 2018. Un punto di riferimento imprescindibile resta l'edizione del suo manuale di teologia a c. di Ead. 2003a.

[64] Vd., ad es., Sen. *epist*. 41, 1; 95, 47-50; 111, 5; *Phaedr*. 184-194. Seneca sembra accordare una certa validità al mito solo nella finzione poetica dove ne ammette l'uso come puro ornamento retorico: a tal riguardo, cfr. le osservazioni di Ramelli 2003a, 87 ss.; vd. anche Ead. 2003b, 299-300, di cui sembra utile riproporre la ricostruzione del rapporto Seneca-Cornuto in merito all'interpretazione del mito e alla sua validità quale fonte di conoscenza: «Seneca… nega la presenza della sapienza alle origini dell'umanità, nell'età dell'oro: gli uomini delle origini non potevano, secondo Seneca, essere a conoscenza di profonde verità relative alla natura del cosmo e del divino. Così viene a mancare un presupposto essenziale dell'esegesi allegorica: di qui infatti deriva la polemica svolta da Seneca contro l'allegoresi del mito, che lo oppone a Cornuto e va di pari passo con la sua critica verso le espressioni della religione tradizionale, che egli si rifiuta di "salvare" attraverso l'allegoresi». Una ricostruzione simile è offerta, tra gli altri, anche da Setaioli 2018 con ulteriore bibl.

[65] In merito vd. gli studi segnalati, *supra*, alla nota 14.

dere alla crisi cui l'orizzonte culturale romano andò incontro nel I secolo d.C.

BIBLIOGRAFIA

Algra 2003 = K. Algra, *Stoic Theology*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 153-178.

Ambühl 2015 = A. Ambühl, *Krieg und Bürgerkrieg bei Lucan und in der griechischen Literatur. Studien zur Rezeption der attischen Tragödie und der hellenistischen Dichtung im* Bellum civile, Berlin-München-Boston.

Arampapaslis 2024 = K. Arampapaslis, *Magic in the Literature of the Neronian Period. Realism and Criticism*, Berlin-Boston.

Arampapaslis - Augoustakis 2012 = K. Arampapaslis, A. Augoustakis, *Religion and Ritual in Lucan*, in P. Roche (ed.), *Reading Lucan's* Civil War. *A Critical Guide*, Norman OK, 211-226.

Asso 2010 = P. Asso, *A Commentary on Lucan,* De bello civili *IV*, Berlin-New York.

Asso 2011 = P. Asso, *And then it rained shields: revising nature and Roman myth*, in Id. (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, Leiden-Boston, 383-397.

Baier 2010 = Th. Baier, *Lukans epikureisches Götterbild*, in O. Devillers, S. Franchet d'Espèrey (éds.), *Lucain en débat. Rhétorique, Poétique et Histoire. Actes du Colloque International, Institut Ausonius (Pessac, 12-14 juin 2008)*, Bordeaux, 113-124.

Baier 2015 = Th. Baier, *Zur Struktur des Schlangenexkurses in Lucans* Bellum Civile, in P. Esposito, Ch. Walde (con la coll. di N. Lanzarone e Ch. Stoffel), *Letture e lettori di Lucano. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Fisciano 27-29 marzo 2012*, Pisa, 37-56.

Baldini Moscadi 1976 = L. Baldini Moscadi, *Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della* Farsaglia *di Lucano*, *SIFC*, 48, 140-199.

Barnaby 2016 = T. Barnaby. *Rationalism and the Theatre in Lucretius*, *CQ*, 66.1, 140-154.

Barratt 1979 = P. Barratt, *M. Annaei Lucani* Belli civilis *Liber V*, Amsterdam.

Berti 2000 = E. Berti, *M. Annaei Lucani* Bellum Civile *Liber X*, Firenze.

Berti 2004 = E. Berti, *Aspetti del moralismo nell'epica di Lucano*, in P. Esposito, E. M. Ariemma (curr.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Napoli, 109-135.

Bourgery 1928 = A. Bourgery, *Lucain et la magie*, *RÉL*, 6, 299-313.

Caltot 2016 = P.-A. Caltot, *La référence au mythe dans la* Pharsale*: "réseaux mythiques" et interprétations prophétiques*, in F. Galtier, R. Poignault (éds.), *Présence de Lucain*, Clermont-Ferrand, 83-106.

Casamento 2012 = A. Casamento, *Quando gli oracoli passano di moda. L'episodio di Appio e Femonoe nel quinto libro della* Pharsalia *di Lucano*, in Th. Baier (Hrsg.), *Götter und menschliche Willensfreiheit: Von Lucan bis Silius Italicus*, München, 141-157.

Comparelli 2003 = F. Comparelli, Plena deo*: vicende di una glossa virgiliana e una variante lucanea (6, 709: 'deo'* vs *'dedi')*, *RCCM*, 45.1, 69-81.

Croisille 2007 = J.-M. Croisille, *Lucain et l'oracle de Delphes*, in Y. Perrin (éd.), *Neronia VII. Rome, l'Italie et la Grèce. Hellénisme et philhellénisme au premier siècle après J.-C. Actes du viie Colloque international de la SIEN (Athènes, 21-23 octobre 2004)*, Bruxelles, 255-270.

Cumont 1990 = F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, con pref. di R. Del Ponte, Roma.

D'Urso 2014 = V. D'Urso, *Emanuele Narducci e gli studi lucanei della seconda metà del Novecento*, in S. Audano, G. Cipriani (curr.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea. Atti della Decima Giornata di Studi. Sestri Levante, 15 marzo 2013*, Campobasso-Foggia, 159-192.

D'Urso 2019a = V. D'Urso, Viuit post proelia Magnus. *Commento a Lucano,* Bellum ciuile*, VIII*, Napoli.

D'Urso 2019b = V. D'Urso, Mentimur regnare Iovem. *Aspetti del 'divino' nel* Bellum civile *di Lucano*, *BStudLat*, 49.2, 557-571.

D'Urso 2023a = V. D'Urso, *Una definizione problematica: Lucano come 'anti-Virgilio'*, *BStudLat* 53.1, 24-42.

D'Urso 2023b = V. D'Urso, *Lingua e stile del* Bellum civile *di Lucano: i* nomina agentis, in E. M. Ariemma, V. D'Urso, N. Lanzarone (curr.), *Studi sull'epica latina in onore di Paolo Esposito*, Pisa, 181-193.

Dick 1965 = B. Dick, *The role of the oracle in Lucan's* De Bello Civili, *Hermes* 93, 460-466.

Erler 2012 = M. Erler, *Der unwissende Erzähler und seine Götter: Erzählperspektive und Theologie bei Lukan und in Vergils* Aeneis, in Th. Baier (Hrsg.), *Götter und menschliche Willensfreiheit: Von Lucan bis Silius Italicus*, München, 127-140.

Esposito 1986 = P. Esposito, *Le Esperidi e le mele d'oro (da Lucrezio a Lucano)*, *Vichiana* 15, 288-293.

Esposito 1996 = P. Esposito, *Lucrezio come intertesto lucaneo*, *BStudLat*, 26.2, 517-544.

Esposito 2004 = P. Esposito, *Lucano e la "negazione per antitesi"*, in P. Esposito, E. M. Ariemma (curr.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Napoli, 39-67.

Esposito 2009 = P. Esposito, *Marco Anneo Lucano,* Bellum ciuile *(*Pharsalia*), libro IV*, Napoli.

Esposito 2012 = P. Esposito, *Su alcuni miti tragici in Lucano e nell'epica flavia*, in Th. Baier (Hrsg.), *Götter und menschliche Willensfreiheit: Von Lucan bis Silius Italicus*, München, 99-126.

Esposito 2014 = P. Esposito, *Sulla prima fase della fortuna lucanea*, *GIF* 66, 163-181.

Esposito 2020 = P. Esposito, *Cesare nella Troade: l'impossibile rinascita del passato*, *Thersites*, 11, 151-175.

Ferrari 2006 = F. Ferrari, *I miti di Platone*, premessa di M. Vegetti, Milano.

George 1992 = D. B. George, *The Meaning of the* Pharsalia *Revisited*, in Ch. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History VI*, Bruxelles, 362-389.

Graziano 2016 = M. R. Graziano, *Studi sul quinto libro del* Bellum Civile. *Innovazione ovidiana e 'tradizione' virgiliana nell'epica di Lucano*, diss. Pisa.

Graziano 2021 = M. R. Graziano, *Cose innumerabili e onniscienza divina: Lucan. 5, 181-182*, *BStudLat*, 51.2, 530-536.

Groß 2013 = D. Groß, Plenus litteris Lucanus. *Zur Rezeption der horazischen Oden und Epoden in Lucans* Bellum Civile, Rahden/ Westfalen.

Holmes 1915 = T. R. Holmes, *Octogesa: Anquillaria: The Bagradas: Aggar*, *CQ*, 9.3, 167-178.

Horsfall 2006 = N. Horsfall, *Virgil,* Aeneid *3. A Commentary*, Leiden-Boston.

Hunink 1992 = V. Hunink, *M. Annaeus Lucanus,* Bellum civile *Book III*, Amsterdam.

Kaczyńska 2002 = E. Kaczyńska, *Il motivo della tomba di Zeus a Creta in Epimenide e Callimaco*, *Ž(Ant)*, 52.1-2, 83-107.

Kany-Turpin 2024 = J. Kany-Turpin, *L'épisode des serpents à l'épreuve des genres*. Pharsale*, IX, 619-911*, in P.-A. Caltot, P. Duarte, S. Pétrone (éds.), *La confusion des genres dans la* Pharsale *de Lucain*. Concordia discors, Aix-en-Provence, 95-106.

Kaufman 2020 = D. H. Kaufman, *Lucan's Cato and Popular (Mis)conception of Stoicism*, in L. Zientek, M. Thorne (eds.), *Lucan's Imperial World. The* Bellum Civile *in its Contemporary Contexts*, London-New York, 133-149.

Kenney 1971 = E. J. Kenney, *Lucretius,* De rerum natura *Book III*, Cambridge.

Klein 2012 = F. Klein, *Usage politique du mythe et modèles alexandrins dans la littérature d'époque néronienne: les traitements d'Hercule dans le* Satiricon *de Pétrone et la* Pharsale *de Lucain*, in C. Cusset et al. (éds.), *Mythe et Pouvoir à l'époque hellénistique*, Leuven-Paris-Walpole, 207-234.

Landolfi 2016 = L. Landolfi, Saxifica Medusa *(Luc. 9, 670). Il ritratto della Gorgone*, in A. Setaioli (cur.), Apis Matina. *Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste, 390-401.

Landolfi 2023 = L. Landolfi, Steriles… harenae *(Luc. 9, 378). Per una morfologia del deserto libico nella* Pharsalia, *PAN*, 12, 317-334.

Lanzarone 2016 = N. Lanzarone, *M. Annaei Lucani* Belli Civilis *Liber VII*, Firenze.

Le Bonniec 1970 = H. Le Bonniec, *Lucain et la religion*, in M. Durry (éd.), *Lucain. Sept exposés suivis de discussion par B. M. Marti et al.*, Vandœuvres-Genève, 161-200.

Mancini 2022 = A. Mancini, *Lucano,* Bellum Civile *VIII. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Berlin-Boston.

Marti 1945 = B. M. Marti, *The Meaning of the* Pharsalia, *AJPh*, 66.4, 352-376.

Moretti 1999 = G. Moretti, *Catone al Bivio. Via della Virtù, lotta coi mostri e viaggio ai confini del mondo: il modello di Eracle nel IX del* Bellum civile, in P. Esposito, L. Nicastri (curr.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, Napoli, 237-252.

Narducci 1979 = E. Narducci, *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa.

Narducci 2022 = E. Narducci, *Lucano. Un'epica contro l'impero. Interpretazione della* Pharsalia, Roma-Bari.

Paoletti 1963 = L. Paoletti, *Lucano magico e Virgilio*, *A&R*, 8, 11-26,
Pià Comella 2018 = J. Pià Comella, *Théologie stoïcienne et allégorie dans l'Abrégé de Cornutus: une rationalisation totale du mythe?*, *Aitia*, 8.2, http://journals.openedition.org/aitia/2876
Ramelli 2003a = I. L. E. Ramelli, *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca. Testo greco a fronte, Saggio introduttivo e integrativo, Traduzione e Apparati*, Milano.
Ramelli 2003b = I. L. E. Ramelli, *Anneo Cornuto e gli Stoici romani*, *Gerión*, 21.1, 283-303.
Ramelli 2018 = I. L. E. Ramelli, *Annaeus Cornutus and the Stoic Allegorical Tradition: Meaning, Sources, and Impact*, *Aitia*, 8.2, http://journals.openedition.org/aitia/2882
Roche 2009 = P. Roche, *Lucan*. De Bello Civili*, Book I*, Oxford-New York.
Roche 2019 = P. Roche, *Lucan,* De Bello Civili*, Book VII*, Cambridge-New York.
Scarcia 1996 = R. Scarcia, Plena deo*: vicende di una glossa virgiliana*, *Euphrosyne*, 24, 237-246.
Schotes 1969 = H.-A. Schotes, *Stoische Physik, Psychologie und Theologie bei Lucan*, Bonn.
Seewald 2008 = M. Seewald, *Studien zum 9. Buch von Lucans* Bellum Civile*, mit einem Kommentar zu den Versen 1-733*, Berlin-New York.
Setaioli 2018 = A. Setaioli, *L'interpretazione delle* Charites *(*Gratiae*) in Cornuto e in Seneca*, *Aitia*, 8.2, http://journals.openedition.org/aitia/2893
Spyridakis 1968 = S. Spyridakis, *Zeus is dead: Euhemerus and Crete*, *CJ*, 63.8, 337-340.
Stok 2004 = F. Stok, *Lo spettacolo degli* ancilia, in L. Landolfi (cur.), Nunc teritur nostris area maior equis. *Riflessioni sull'intertestualità ovidiana - i* Fasti, Palermo, 69-79.
Tesoriero 2000 = Ch. Tesoriero, *A Commentary on Lucan* Bellum Civile *6, 333-830*, diss. Sydney.
Tommasi Moreschini 2005 = Ch. O. Tommasi Moreschini, *Lucan's Attitude towards Religion: Stoicism* vs. *Provincial Cults*, in Ch. Walde (Hrsg.), *Lucan im 21. Jahrhundert. Lucan in the 21st Century. Lucano nei primi del XXI secolo*, München-Leipzig, 130-154.

Tommasi Moreschini 2013 = Ch. O. Tommasi Moreschini, *L'"incerto Dio" degli Ebrei, ovvero i limiti dell'*interpretatio, *Chaos e Kosmos*, 14, 1-54.

Tommasi Moreschini 2013 = Ch. O. Tommasi Moreschini, *Lucan's Defectus Oraculorum*, in M. Monaca, A. Cosentino (curr.), *Studium Sapientiae. Atti della Giornata di Studio in onore di G. Sfameni Gasparro, Messina 27.1.2011*, Soveria Mannelli, 257-276.

Tremoli 1968 = P. Tremoli, *Religiosità e irreligiosità nel* Bellum civile *di Lucano*, Udine.

Tupet 1988 = A.-M. Tupet, *La scène de magie dans la* Pharsale. *Essai de problématique*, in D. Porte, J.-P. Néraudau (éds.), *Hommages à Henri Le Bonniec*. Res sacrae, Bruxelles, 419-427.

Usener 1967 = H. Usener, *M. Annaei Lucani* Commenta Bernensia, Hildesheim (ed. or. Leipzig, 1869).

Venuti 2017 = M. Venuti, *Lucano nelle* Etymologiae *di Isidoro: esempi e* riflessioni, in L. Cristante, V. Veronesi (curr.), *Il calamo della memoria, VII. Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste, Biblioteca statale, 29-30 settembre 2016*, Trieste, 245-270.

Wick 2004 = C. Wick, *M. Annaeus Lucanus,* Bellum civile*, Liber IX*, 2 voll., München.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 639-657
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.639

LA PRÉSENCE ÉPIGRAPHIQUE D'*ELAGABALUS* EN HISPANIE*

M.ª Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE**
Université d'Alicante (Espagne)

Mots-clés : Elagabalus, Hispania, provincia Hispania citerior, Tarraco, Valentia, Carthago Nova.

Résumé : *Cet ouvrage traite des témoignages hispaniques datés des années du gouvernement d'*Elagabalus. *Bien qu'ils ne soient pas très abondants, ils constituent un groupe très significatif, ce qui permet d'apprécier le degré d'intervention dans les espaces publics des villes, tout en aidant à comprendre la vitalité que certains centres urbains préservaient encore à cette époque, comme en témoigne dans l'intérêt de la restauration des bâtiments publics, ainsi que des infrastructures routières.*

Keywords: Elagabalus, Hispania, provincia Hispania citerior, Tarraco, Valentia, Carthago Nova.

Abstract: ***Epigraphic evidences from the reign of Elagabalus in Hispania***. *This work is about the Hispanic testimonies from the years of Elagabalus' government. Although they are not very abundant, they constitute a very significant group, which allows us to appreciate the degree of intervention in the public spaces of the cities, while helping to understand the vitality that some urban centers still preserved in those years, as is evident from the interest in the restoration of public buildings, as well as road infrastructure.*

---

* Ces pages contiennent essentiellement le texte de mon intervention au colloque: *Symposium Internationale «Varius Antoninus Tiberinus». Millesimo octingentesimo anno a nece Marci Aurelii Antonini (Heliogabali) (in civitate Iassiensi, IV Kal. Decembris A.D. MMXXII). International Symposium «Varius Antoninus Tiberinus». 1800 years since the murder of Marcus Aurelius Antoninus (Elagabalus) (Iaşi, November 28th, 2022)*. Je veux remercier les organisateurs de cette rencontre et l'Université de Iaşi pour leur invitation à participer au colloque. J'utilise le nom *Elagabalus* de la version anglaise de la Loeb Classical Library. Je veux remercier aussi Beatriz Abascal González-Conde pour sa révision du texte français.

** pilar.gonzalez@ua.es

Cuvinte-cheie: Elagabalus, Hispania, provincia Hispania citerior, Tarraco, Valentia, Carthago Nova.

Rezumat: ***Dovezi epigrafice din timpul domniei lui Elagabal în Hispania***. *Această lucrare tratează mărturiile din Hispania care datează din anii guvernării lui Elagabal. Deşi nu sunt foarte abundente, ele constituie un grup foarte semnificativ, ceea ce ne permite să apreciem gradul de intervenţie în spaţiile publice ale oraşelor, ajutând în acelaşi timp la înţelegerea vitalităţii pe care o mai păstrau anumite centre urbane în această epocă, aşa cum se dovedeşte prin interesul pentru restaurarea clădirilor publice, precum şi a infrastructurii rutiere.*

Comme ces pages traitent de témoignages hispaniques de l'époque d'*Elagabalus*, je voudrais commencer mon intervention avec quelques mots d'un érudit portugais qui, parlant de l'empereurs depuis Tibère, a dit que beaucoup d'entre eux n'avaient qu'une seule bonne chose, le nom et la bonne mémoire de leurs parents. En se référant à la figure d'*Elagabalus*, voici les mots de M. Capella : "... *Elagabalus*, qui a hérité des fantasmes et du nom de sa mère, une Syrie intrigante et sans la honte, qui a mis à la tête des légions un enfant de 14 ans avec des habitudes féminines dans le corps et l'esprit. Un enfant qui a joué avec la vie et l'honneur de citoyens avec la même désinvolture avec lequel écrasé les préceptes les plus élémentaires de la morale et de honte"[1].

Peut-être ces mots nous aident-ils à rappeler que l'historiographie a transmis pendant deux mille ans les portraits des Princes que les auteurs classiques ont voulu transmettre. Cependant, nous n'oublions pas qu'au-dessus de l'image de ces princes, vrais ou faux, l'appareil administratif de l'État romain a continué en cours. Les témoignages d'*Elagabalus* en Hispanie en sont un bon exemple.

Les années du gouvernement d'*Elagabalus* semblent avoir marqué une période de continuité dans le fonctionnement normal des villes hispaniques, du moins en ce qui concerne leur aspect urbanistique, ainsi que dans l'intérêt des élites à maintenir l'apparence brillante de leurs bâtiments publics, qui ont donné lieu à des travaux de restauration remarquables. Ces inscriptions ne sont pas très nom-

[1] Capella 1895, 156-157 : "... Elagabalo que lhe prestariam as phantasias e o nome de sua mãe, uma syria intrigante e sem pudôr, pondo á frente das legiões um menino de 14 annos com hábitos de mulher no corpo e na alma. Um menino que brincava com as vidas e honra dos cidadãos com a mesma semceremonia com que atropellava os mais elementares preceitos da moral e do pudôr".

breuses mais elles fournissent des informations importantes sur deux aspects fondamentaux de l'Hispanie romaine : l'entretien du réseau routier, d'une part, et la situation des édifices monumentaux des villes de l'autre.

Les informations se limitent presque exclusivement à *Hispania citerior*, une province qui, en raison de son vaste territoire et de l'emplacement de certaines ressources naturelles, présente des difficultés spécifiques à administrer depuis sa capitale, *Tarraco*, une ville de la côte méditerranéenne, très éloignée des districts miniers de l'or et de l'emplacement de son armée permanente, au nord-ouest de la péninsule ibérique.

1. Les travaux sur le réseau routier avec les informations des bornes milliaires

La plupart des bornes milliaires d'*Elagabalus* conservées à ce jour ont été trouvées dans le nord-ouest de la péninsule ibérique, dans les environs de la ville de *Bracara Augusta* (aujourd'hui Braga), une ville du nord du Portugal qui était en *Hispania citerior*. De là, certaines routes se dirigeaient vers le nord, mais principalement vers le nord-est, jusqu'à la ville d'*Asturica Augusta* (aujourd'hui Astorga, León), qui était le centre de la zone d'extraction de l'or et le siège du *procurator Asturiae et Callaeciae*[2].

La difficulté consiste à savoir à quelle route appartenaient certaines des bornes milliaires trouvées à côté de la ville de *Bracara*, mais on peut affirmer qu'au moins certaines d'entre elles appartenaient à l'une de ces routes avec la destination de *Asturica*. C'est la route citée dans l'*Itinerarium Antonini Augusti* comme *Item alio itinere a Bracara Asturicam*. Il a été construit par Vespasien et réparé par Hadrien et *Elagabalus*, en plus d'autres travaux ultérieurs, des IIIe et IVe siècles après JC.[3] Tous les témoignages conservés ont été trouvés sur le territoire du Portugal, au nord du fleuve Douro, une

[2] Ozcáriz Gil 2013, 188-195 (avec la bibliographie précédente) : pour les dates de création du poste, la structure territoriale conventuelle et le très probable siège à *Asturica Augusta*.

[3] Connue sous le nom de *via* XVIII de l'Itinéraire d'*Antoninus* ou *Via Nova*. Parmi la bibliographie abondante sur cet itinéraire : Alvarado Blanco - Rivas Fernández - Vega Pato 2000 ; Durán Fuentes - Nárdiz Ortiz - Ferrer Sierra 1999 ; Ferrer Sierra - Rodríguez Colmenero 2001 ; *Iid.* 2003 ; *Iid.* 2004.

région qui appartenait à la province d'*Hispania citerior*. Les trois bornes milliaires trouvées à Braga et ses environs correspondent à des témoignages que E. Hübner connaissait déjà et qu'il a inclus dans le *CIL*, avec un titre qui ne laissait aucun doute sur la date de la réfection de la route en 219 après JC.[4] Il s'agit de *CIL* II 4766[5] ; *CIL* II 4767[6] ; et *CIL* II 4768 et 4769 (deux fragments d'une même pièce)[7]. Bien qu'il existe quelques différences d'interprétation concernant les milles, sa chronologie ne fait aucun doute. À quelques kilomètres de Braga, à Chorense (Terras de Bouro, Braga), une borne milliaire d'*Elagabalus* a également été trouvée avec la même chronologie[8], ainsi qu'une autre trouvée à Vilar (Terras de Bouro, Braga), très proche de la précédente, qui marquait la suite de la route[9]. La borne de Braga et

[4] Kienast - Eck - Heil 2017, 165 : *consul II*, 219 d. C. ; *tribunicia potestas II*, du 10 décembre 218 au 9 décembre 219 après JC.

[5] *CIL* II 4766 : a Bracara *m. p. III* (sur la route qui mène à Chaves, d'où il a été transféré à Braga) ; Capella 1895, 159-160 n.º 41 ; Barradas 1956, 159 ; Rodríguez Colmenero - Ferrer Sierra - Álvarez Asorey 2004, 72, n.º 10 : conservé au Musée D. Diogo de Sousa (Braga).

[6] *CIL* II 4767 : Hübner lui-même disait que c'était différent de *CIL* II 4768 y 4769 ; Barradas 1956, 159 ; Rodríguez Colmenero - Ferrer Sierra - Álvarez Asorey 2004, 73-74 n.º 11. Malgré les affirmations de Hübner, les auteurs pensaient qu'il s'agissait d'un fragment de la même borne milliaire que les *CIL* II 4768 et 4769, bien que cela ne soit pas possible. Je remercie Juan Manuel Abascal pour ses observations sur ces trois bornes milliaires.

[7] *CIL* II 4768 et 4769 : la même borne milliaire. Capella 1895, 158-159 : il ne considérait pas que la borne milliaire portait le numéro des milles, bien que Hübner ait inclus le chiffre III ; Barradas 1956, Quadro 2 : considérant qu'ils étaient peut-être deux différentes ; Cepas Palanca 1997, 81 n.º 5 : elle pensait que le chiffre des milles provenait peut-être d'une autre; Rodríguez Colmenero - Ferrer Sierra - Álvarez Asorey 2004, 73-74 n.º 11 : par erreur ils donnent les trois fragments (correspondant à *CIL* II 4767, 4768 et 4769) comme appartenant à la même borne milliaire.

[8] Le lieu est à un peu plus de 30 km. de Braga ; Rodríguez Colmenero - Ferrer Sierra - Álvarez Asorey 2004, 420 n.º 265 : *editio princeps*, avec les titres impériaux conservés et le 17ème mille de *Bracara Augusta* ; *HEp.* (*Hispania Epigraphica*) 13, 821.

[9] *CIL* II 4805 : sans reproduire le numéro du consulat, bien que la *tribunicia potestas* II soit, et avec l'indication de mille XXI ; *EE* VIII, 465 : avec des détails sur son emplacement; Barros Sivelo 1875, 149-150 : qui ne fait que reproduire les milles; Capella 1895, 160-161 n.º 42 : il le reconstitue complet, avec tous les titres correspondant à l'année 219 après JC. et les milles; Rodríguez Colmenero - Ferrer Sierra - Álvarez Asorey 2004, 431 n.º 277 : sans numéro de consulat mais avec la

les deux de Terras de Bouro permettent la reconstruction d'un itinéraire qui correspond à la route mentionnée.

Les travaux sur la route depuis l'époque d'*Elagabalus* correspondent entièrement à sa deuxième *tribunicia potestas*, c'est-à-dire à l'an 219, ce qui signifie qu'ils ont été réalisés en une seule fois, bien qu'ils ne soient documentés que dans le premier secteur de la route, depuis son départ de *Bracara Augusta*. C'est-à-dire, au début du IIIe siècle, les communications étaient maintenues avec la région aurifère, avec le siège du *procurator* et avec la zone du camp de la *legio VII Gemina* (établie à quelques kilomètres)[10].

2. La présence impériale dans les bâtiments publics des villes.

Une question différente est celle des travaux dans les grands édifices monumentaux des villes d'Hispanie. À travers les témoignages conservés, on peut constater que, pendant les années du gouvernement d'*Elagabalus*, l'urbanisme des villes est resté un objectif prioritaire en matière de conservation des espaces publics. En ce sens, les grandes villes de la *Citerior* ont joué un rôle fondamental pour la vitalité de la vie urbaine.

En *Hispania citerior*, la ville de *Tarraco*, sa capitale, a conservé un de ces témoignages correspondant aux années de gouvernement d'*Elagabalus*. La ville a été fondée au début de la présence romaine en Hispanie, bien qu'elle soit devenue une colonie à une date indéterminée, vers les années 44-36 avant JC.[11] Elle avait travaux importants sous les Flaviens et aussi à l'époque des nominées "empereurs hispaniques". L'amphithéâtre, tel qu'il est connu aujourd'hui, a été construit à l'époque de Trajan ou d'Hadrien et a été utilisé jusqu'au 4ème siècle. Aujourd'hui, un fragment d'une plaque de marbre est conservé, provenant du bâtiment et qui a été lu par Géza Alföldy

tribunicia potestas et la reconstruction des milles, bien que cette partie du texte ne soit pas conservée dans la copie photographiée.

[10] Ozcáriz Gil 2013, 188-195; Palao Vicente 2006, 263-316.

[11] Pour la fondation de la *colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*, entre autres bibliographies : Alföldy 1991, 35-36 ; Alföldy 2000, *passim* (= *Id.* 2017) ; *Id.* 2012, 14-20 ; Ruiz de Arbulo Bayona 2009, *passim*; *Id.* 2013, *passim* ; *Id.* 2014, 32.

comme : *...Fla]men Rom[ae divorum et Augustorum(?) --] / provi[n ciae Hispaniae citerioris...*[12]

Au temps d'*Elagabalus*, des travaux furent réalisés dans l'amphithéâtre, consistant à agrandir les fosses et à recouvrir le *podium* de dalles de marbre. Pour commémorer ces travaux, une inscription a été gravée le long du *podium* qui mesurait à l'origine 147 mètres et qui était, selon les mots de Géza Alföldy, la plus longue inscription de l'Empire romain[13]. D'après les fragments conservés, nous savons qu'une partie du texte est affecté par une *damnatio memoriae*. Cependant, comme on le voit aujourd'hui, la *damnatio* n'a pas empêché la reconstruction du texte conservé. L'interprétation d'Alföldy dans la nouvelle édition du *Corpus Inscriptionum Latinarum* propose la quatrième *tribunicia potestas* et le troisième consulat, mais avec le prince comme *consul designatus quattuor*. Selon cette interprétation, les travaux sont terminés en l'an 221[14]. (**fig. 1**).

La ville de *Valentia* était également un lieu important sur la côte méditerranéenne à l'époque romaine. Elle a été fondée au IIe siècle av. JC. déjà comme une colonie et avait une seconde fondation à l'époque d'Auguste[15]. Dans le *forum* de la colonie, un piédestal a été

---

[12] *CIL* II²/14, 1109 : ----- / *[fla]men Rom[ae Divorum et Augustorum] / provi[nciae Hispaniae citerioris] /* ----- (avec toute la bibliographie précédente).

[13] *CIL* II²/14, 921 (avec la reconstruction de la lecture à partir du texte conservé, et avec les lettres qui ont subi la *damnatio memoriae*) : *⟦Im[p(erator)] C[aes(ar)]⟧ Div[i] M[ag]ni [An]to[ni]ni ⟦fi[lius⟧ Divi Seve]r[i ⟦n]e[p]os [M]a[r]cu[s] A[u]re[l]iu[s Ant]on[inus] Pi]u[s Fe]lix A[u]gu[s]t[us p]o[nt(ifex) m]a[x(imus)] sacerd[o]s a[mp]lis[simus]⟧ // ⟦D[ei I]n[victi So]lis Elagab[a]li [t]r[i]b(unicia) [po]te[st(ate) IIII c]o(n)[s(ul) III] de[s(ignatus) III]I p(ater) p(atriae) proco(n)s(ul)⟧ [a]m[phit]h[eatru]m [cum] po[rt]i[s pul]pit[o] g[radib]us [p]o[dio arena restitu]i[t].* Entre autres : Alföldy 1997, 68-92 (sur l'inscription de l'amphithéâtre et la réforme d'*Elagabalus*) ; *Id.* 2012, 21-56 ; Gómez-Pantoja Fernández Salguero 2009, 132-144 n.º 39 : l'auteur a suivi Alföldy dans sa lecture du nouveau *CIL* ; Mar Medina et Ruiz de Arbulo Bayona 2011, 532-537 : sur l'abandon du théâtre depuis la fin du IIe siècle après JC. et la restauration de l'amphithéâtre sous *Elagabalus*, une évolution différente pour les deux édifices; Brassous 2015, *passim*. Pour l'évolution architecturale et fonctionnelle de l'amphithéâtre : Mar Medina *et alii* 2015, 213-237.

[14] *CIL* II²/14, 921 ; Kienast - Eck - Heil 2017, 165 : *consul designatus IIII* depuis le 1er juillet 221?, *tribunicia potestas IIII* du 10 décembre 220 au 11 mars (?) 221.

[15] Ribera i Lacomba et Jiménez Salvador 2015, 151-157 : le *forum* de la ville; Ribera i Lacomba et Escrivà Chover 2015, 248-250 ; Morín de Pablos et Ribera i Lacomba 2015, 105-119 ; Ribera i Lacomba 2019, 17-20 (avec la bibliographie pré-

trouvé, qui avait été réutilisé. Dédiée pour la première fois à *Elagabalus*, l'inscription a été pratiquement effacée et, quelques années plus tard, elle a été réutilisée pour graver une dédicace à *Aurelianus* sur une autre de ses faces[16]. Le piédestal d'*Aurelianus* déifié était dédié par les "*Valentini veterani et veteres*". Au moins une douzaine d'inscriptions de cette ville portent cette expression, qui a été interprétée comme le résultat de la double fondation (républicaine et augustéenne). C'est à dire, les dédicaces de la ville étaient énumérées par deux groupes de colons, ceux de l'ancienne fondation (les *veteri*) et ceux de la seconde (les *veterani*)[17].

De son côté, l'inscription d'*Elagabalus* a été effacée après sa *damnatio memoriae*, mais encore on y voient quelques lettres, bien qu'avec moins de profondeur de ligne, comme d'habitude en nombreuses *damnationes*. La lecture a été exclue de la nouvelle édition du *Corpus Inscriptionum Latinarum*, car la position de la pièce à ce moment-là empêchait de percevoir qu'il s'agissait d'une réutilisation. Une seconde autopsie de G. Alföldy lui a permis de constater la lecture de la deuxième face inscrite, où a été retrouvée l'épigraphe d'*Elagabalus*, encore légèrement marquée après le dommage causé par la *damnatio memoriae*[18]. Selon cette lecture, la dédicace d'*Elagabalus*

---

cédente) : sur la fondation de la ville et l'évolution du *forum*, ainsi que sur l'expression "*veterani et veteres*", fruit de la double fondation de la colonie. L'auteur considère qu'il existe une prédominance admise du premier sur le second, puisque c'est l'expression habituelle dans les inscriptions portant le double nom. Cependant, la dédicace d'*Elagabalus* portait ces noms à l'envers (*vid.* la note 18 avec l'observation de J. Corell) ; Ribera i Lacomba 2023, *passim*. Auparavant, pour les "*veterani et veteres*", *vid.* le travail de Pereira Menaut 1987, *passim*.

[16] *CIL* II²/14, 19 : *L(ucio) Dom(itio) Aureli/ano deo / Valentini / veterani / et veteres*. G. Alföldy a daté l'inscription entre les années 270 et 275, en raison de l'existence antérieure de dédicaces à cet empereur portant le titre *Deus* quand il était vivant ; Corell i Vicent 2009, 68-69 n.º 17.

[17] Pereira Menaut 1987, *passim*.

[18] Alföldy 2002, *passim* : *[[Imp(eratori) Caesari [M(arco)]]] / [[A[ur(elio) A]n[tonin]o]] / [[P[io] F[el(ici)] Aug(usto) p(ontifici) m(aximo)]] / [[t[r(ibuniciae)] p[o]t(estatis) I[I co(n)s(uli)] p(atri) p(atriae)]] / [[proco(n)[s(uli)] Valen]]/[[tini veteran(i)]] / [[et vete[r(es)]]] / [[[ex] d(ecreto) d(ecurionum)]]* ; *CIL* II²/14, 13a : ajouté au volume du *CIL* du *conventus tarraconensis*, après la deuxième autopsie de G. Alföldy avec sa lecture, bien qu'à ce moment-là, l'auteur du supplément à ce volume (J. M. Abascal) ait accepté une correction de Corell (*vid.* dans cette note). Avec une différence dans l'ordre des dernières lignes : Corell i Vicent 2009, 68-69 n.º 17 : l'auteur a lu *veteri et veterani* (au lieu de *veterani et veteres*).

serait datée entre le 10 et le 31 décembre 218 après JC., à cause de la deuxième *tribunicia potestas* mais toujours avant d'exercer le deuxième consulat[19]. Elle avait été dédiée à l'empereur par les "*Valentini veteres et veterani*" (dans ce cas avec l'ordre modifié), selon J. Corell[20]. Quelques mois plus tard, la réparation de la *Via Nova*, dans le nord-ouest de l'*Hispanie*, était achevée, ce qui signifie qu'à cette époque, des travaux d'amélioration des infrastructures étaient en cours dans la péninsule ibérique entre les années 218 et 219 après JC. Bien que la raison pour laquelle la ville de *Valentia* a offert cette dédicace à l'empereur soit inconnue, cela pourrait être dû à un geste de soutien impérial ou simplement à un geste de *pietas* à son égard, compte tenu de la dévotion manifestée par les "*Valentini veterani et veteres*" à la branche syrienne de la famille sévérienne, avec des dédicaces à *Severus Alexander* (probable), *Iulia Mamaea* et *Sallustia Orbiana*, respectivement sa mère et son épouse (entre autres dédicaces impériales)[21].

Sans quitter la côte méditerranéenne de la péninsule ibérique, la ville de *Carthago Nova* était, comme on le sait, le chef-lieu des Carthaginois en Hispanie avant la domination romaine[22]. Cependant, ce que l'on connaît le mieux de la ville, c'est l'urbanisme romain, qui a donné des résultats spectaculaires ces dernières années.

Au centre du tracé urbain actuel, on peut voir aujourd'hui les ruines du connu comme "quartier du *forum*", qui a été construit à côté du *forum* de la ville et est conservé aujourd'hui et muséalisé. Il y a des bains, la soi-disant "maison de l'*atrium*" et aussi le temple d'*Isis*

---

[19] *CIL* II²/14, 13a, d'après la reconstruction de G. Alföldy, il la date entre le 10 et le 31 décembre 218 (par la *tribunicia potestas II* mais avant *cos II*) ; Kienast - Eck - Heil 2017, 165 : le premier consulat depuis juin 218.

[20] Corell i Vicent 2009, 68-69 n.º 17.

[21] *CIL* II²/14, 93b (à *Severus Alexander*, avec *damnatio memoriae*) ; *CIL* II²/14, 15 (à *Gn. Seia Herennia Sallustia Barbia Orbiana*, son épouse) ; *CIL* II²/14, 14 (a *Iulia Mammaea*, sa mère, avec *damnatio memoriae*). Respectivement Corell i Vicent 2009, 70 n.º 18 ; 71-72 n.º 19 ; et 73-75 n.º 20. À propos de ces dédicaces : Arasa i Gil 2012, 295. Pour l'image des femmes de la dynastie : Conesa Navarro 2019, *passim* avec la bibliographie précédente.

[22] Pour un aperçu de la ville : Ramallo Asensio 2011, 52-122 ; Noguera Celdrán 2012, *passim* ; *Id*. 2013, *passim* ; Ruiz Valderas (ed.) 2017, *passim*.

et *Serapis*, qui se situe entre le "quartier du *forum*" et le *forum* lui-même, dont une partie importante est déjà connue[23].

L'historiographie a considéré jusqu'à il y a quelques années que la ville a subi un revers à partir de la seconde moitié du IIe siècle et au IIIe siècle, lorsque les conditions économiques ne sont plus aussi bonnes et, comme ailleurs, il y a déjà des signes de crise et de désintérêt des élites pour les investissements dans les villes. Cependant, comme nous allons le voir, dans certaines cités cette affirmation doit être nuancée, comme cela a été observé pour certaines villes d'Hispanie[24].

La "maison de l'*atrium*" est le siège d'un *collegium* qui a été lié au culte du temple d'*Isis* et *Sérapis*, qui se trouve juste à côté[25]. La maison a été construite à l'époque flavienne. Autour d'un petit *atrium*, sont situées les salles de réunion de ses membres, dont les vestiges archéologiques permettent d'imaginer la richesse de sa construction et les éléments décoratifs utilisés. On y a trouvé une inscription, en réalité un *titulus pictus*, nommant *Elagabalus* dans la datation consulaire, et qui a été reconstituée à partir de soixante fragments de la décoration partielle tombés du mur et sur lesquels on y trouve le texte. Cette inscription avait été placée au-dessus d'un des panneaux peints au moment des travaux de rénovation de l'édifice. L'objectif était la division d'une grande pièce en plus petites et la nouvelle décoration des murs intérieurs de l'ensemble, qui était en usage jusqu'au IVe siècle. L'endroit où elle a été trouvée au cours des fouilles permet de supposer l'emplacement original du texte, car le revêtement du mur n'a pas été déplacé et se trouvait à l'endroit où elle est tombée.

---

[23] Noguera Celdrán *et alii* 2006, 93-139 : avec l'étude archéologique de ce qu'on appelle "quartier du *forum*". À propos du *forum* de la ville : Noguera Celdrán et Ruiz Valderas 2006, *passim* ; Noguera *et alii* 2009, *passim* ; Noguera Celdrán - Soler Huertas - Martín Camino 2013, *passim*.

[24] Sur les difficultés des villes à partir de la fin du IIe siècle et du début du IIIe siècle après JC., précisant qu'il ne s'agit pas d'un processus général et que, malgré la diminution de l'évergétisme, certains maintiennent les investissements : Melchor Gil 2017a, 239-240 ; *Id*. 2017b, *passim* (à propos du livre de Brassous y Quevedo 2015) ; *Id*. 2018, 434 ; *Id*. 2021, 82.

[25] Noguera Celdrán et Madrid Balanza 2019, *passim* : avec l'étude du temple et sa muséalisation. La ville possédait déjà des témoignages épigraphiques du culte de Sérapis : Abascal Palazón 2019, 32-33.

Il est possible de supposer que ce qui a été conservé était le total de l'épigraphe. Le texte présentait une date consulaire. Le premier des consuls était l'empereur *Elagabalus* lui-même. Le second était *Marcus Oclatinius Adventus*, qui tenait alors le consulat pour la seconde fois. De tout cela, les éditeurs de l'inscription ont pu conclure que le *titulus pictus* de *Carthago Nova* a été placé entre juin et décembre de l'an 218[26] (**fig. 2**). La date correspond évidemment à ce qui a été considéré comme une période de déclin urbain et économique de la ville. Mais juste à ce moment-là, certains bâtiments sont considérablement enrichis, comme la maison de l'*atrium*[27].

Comme on peut le voir, les mentions d'*Elagabalus* conservées jusqu'aujourd'hui dans les espaces monumentaux des villes, se retrouvent principalement sur la côte méditerranéenne de la *provincia Hispania citerior*.

On peut encore citer un piédestal d'*Emporiae*, reconstitué à partir de plusieurs fragments et qui aurait été placé dans le *forum* de la ville. C'est la dédicace à un personnage honoré pour ses mérites militaires et promu à l'ordre équestre par les décédés empereurs Septime Sévère et Caracalla. Compte tenu de cette référence, l'*ignotus*, qui était un des *patroni* de la ville, a probablement reçu cet hommage public sous le gouvernement d'*Elagabalus*, bien que cela puisse aussi être avec *Severus Alexander*[28]. La dédicace aurait été commandée par ordre de la *res publica Emporitanorum*, à une date au plus tôt en 217 après JC., si la restitution faite par G. Fabre, M. Mayer et I. Rodà dans leur publication des inscriptions romaines de Catalogne est acceptée[29]. Ce témoignage complète le panorama de la présence épigraphique d'*Elagabalus* dans les villes du littoral méditerranéen.

---

[26] Noguera Celdrán *et alii* 2016, *passim* ; Noguera Celdrán - Abascal Palazón - Madrid Balanza 2017, *passim* (avec photographie et dessin de la reconstruction).

[27] *Vid*. la note 23.

[28] Almagro Basch 1952, 149 n.º 93 et 153 n.º 104 ; Pena 1981, 11-12 n.º 5 ; *IRC* III, 67-68 n.º 33 : ------ *[--- corona] / [au]rea [et] torque e[t] / hasta argentea e[t] / clypeo et equo ab [Di]/vis Sev[ero et An]to/nino Impp(Imperatoribus duobus) p[a]tro/no ob b[e]nefic[i]a eius / in s[e c]onlata ord(o) / [R(ei) P(ublicae) Em]p(oritanorum) D(ecurionum) [D(ecreto)]* (les auteurs envisagent les deux possibilités de datation, le gouvernement d'*Elagabalus* ou de *Severus Alexander*).

[29] *IRC* III, 67-68 n.º 33 : qui, volontairement, ne reprennent pas toutes les petites variantes des publications précédentes car l'inscription est presque entièrement restaurée.

Finalement, comme le seul cas à l'intérieur de la péninsule ibérique, on pourrait citer une datation consulaire de l'an 219 de Poza de la Sal (Burgos), à l'intérieur de l'*Hispania citerior*. L'inscription était déjà perdue lors de la publication du *CIL* au XIXe siècle. Dans ce document, un couple de "prêtres" sont nommés, dans un acte d'évergétisme[30]. Contrairement aux inscriptions précédentes, ce texte ne se trouve pas au littoral méditerranéen. Un cas différent est celui d'une inscription grecque de *Corduba* avec une dédicace à certaines divinités orientales parmi lesquelles figure "Elagabal". Bien qu'il ait été parfois avancé qu'elle aurait pu dater des années du gouvernement d'*Elagabalus*, rien n'empêche qu'elle soit encore plus tardive que l'an 222 après JC.[31].

Pour conclure ce panorama hispanique, je voudrais terminer avec quelques mots d'un collègue de l'Université de Cordoba, Enrique Melchor, qui, dans un article de l'an deux mille vingt et un, évoquait ce phénomène dans les villes du début du IIIe siècle[32]. Il a écrit :

"Comme nous avons essayé de le montrer, au cours du IIe siècle et pendant une partie du IIIe siècle, se vérifient la continuité de la vie municipale et l'intérêt des aristocraties locales de continuer à participer en tant que membres actifs de *l'ordo decurionum*, ce qui nous empêche de proposer le début du déclin des villes de l'Occident romain. En conséquence, il faut dire que, d'un abandon d'une partie du patrimoine monumental des villes, ne peuvent être déduites le

---

[30] *CIL* II 742; Fita 1915, 490 n.º 742 : l'auteur a lu dans la première ligne *Iovi Solutor(i) Eaeco* et il est suivi par des auteurs ultérieurs; Martínez Santa-Olalla 1931-32, 155 ; Abásolo Álvarez y Albertos Firmat 1976, 394-395 n.º 2; Solana Sáinz 1978, 179 n.º 68 ; Crespo Ortiz de Zárate 1986, 345 ; Crespo Ortiz de Zárate et Alonso Ávila 2000, 230-231 n.º 514 ; Fernández Corral 2020, 140 n.º 84 avec une nouvelle lecture : *QV[---] VITO [---]AECO / Celer et / Cornelia / Flavina / sacerdotes at/iutorio parent/u(m) Imp(eratore) Anto(nino) / [---]ETIAE / IO sacerdot[e].*

[31] García y Bellido 1967, 66-68; Vermaseren 1986, 64-65 (avec la bibliographie précédente).

[32] Melchor Gil 2021, 83 : "Como hemos intentado mostrar, durante el siglo II y durante parte del siglo III se constata un mantenimiento de la vida municipal y del interés de las aristocracias locales por continuar participando en ella como miembros activos del *ordo decurionum*, lo que nos impide plantear un temprano declinar de las ciudades del Occidente romano. Por tanto, entendemos que de un abandono de parte del patrimonio monumental de las urbes no se tiene que deducir la decadencia del grupo decurional o la existencia de una crisis de la vida pública municipal y de las instituciones de gobierno cívicas, que de hecho se mantuvieron funcionando en las ciudades del Occidente romano durante, al menos, el siglo III".

déclin du groupe décurional ou l'existence d'une crise de la vie publique municipale et des institutions gouvernementales civiques, qui en fait sont restées en activité dans les villes de l'Occident romain pendant au moins le IIIe siècle."

Bibliographie

Abascal Palazón, 2019 = J. M. Abascal Palazón, *Cultos orientales y alejandrinos en Carthago Nova*, dans Noguera Celdrán *et alii*, *Sautuario de Isis y Serapis. Molinete. Cartagena*, Cartagena, 28-33.

Abásolo Álvarez - Albertos Firmat 1976 = J. A. Abásolo Álvarez, M. L. Albertos Firmat, *Acerca de unas inscripciones de Poza de la Sal*, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 42, 393-407.

Alföldy 1991 = G. Alföldy, *Tarraco*, Forum 8. *Temes d'història i d'arqueologia tarragonines*, Tarragona.

Alföldy 1997 = G. Alföldy, *Die Bauinschriften des Aquäduktes von Segovia und des Amphitheaters von Tarraco*, Berlin-New York.

Alföldy 2000 = G. Alföldy, *Wann wurde Tarraco römische Kolonie?*, dans G. Paci (ed.), *EPIGRAPHAI. Miscellanea epigraphica in onore di Lidio Gasperini I. Ichnia. Università degli Studi di Macerata*, Collana del Dipartimento delle Scienze e Storiche dell'Antichità 5, Tivoli, 3-22 (= *¿Cuándo se convirtió Tarraco en colonia romana?*, dans D. Gorostidi Pi, ed. Géza Alföldy, Estudios Tarraconenses, Tarragona, 2017, 246-259).

Alföldy 2002 = G. Alföldy, *Eine eradierte Kaiserinschrift aus Valentia (Hispania citerior)*, *ZPE*, 141, 257-260.

Alföldy 2004 = G. Alföldy, *Simulacra Romae. Tarraco*, Roma.

Alföldy 2012 = G. Alföldy, *Las inscripciones manumentales del anfiteatro de Tarraco*, Tarragona.

Almagro Basch 1952 = M. Almagro Basch, *Las inscripciones ampuritanas griegas, ibéricas y latinas*, Barcelona.

Arasa i Gil 2012 = F. Arasa i Gil, *Apuntes sobre la epigrafía romana de Valentia*, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 25, 281-304.

Alvarado Blanco - Rivas Fernández - Vega Pato 2000 = S. Alvarado Blanco, J. C. Rivas Fernández, T. Vega Pato, *La vía romana XVIII (Via Nova). Revisión de su trazado y ensuración, II. De los Limici a los Gigurri*, Ourense.

Barradas 1956 = L. A. Barradas, *Vias romanas das regioes de Chaves e Braganza*, *Revista de Guimaraes*, 71, 159-239.

Brassouls 2015 = L. Brassous, *Les édifices de spectacles d'Hispanie entre les IIe et IVe siècles*, dans L. Brassous, A. Quevedo (éds.),

Urbanisme civique en temps de crise. Les espaces publics d'Hispanie et de l'Occident romain entre les IIe et IVe siècle, Madrid, 273-288.

Brassouls - Quevedo 2015 = L. Brassous, A. Quevedo (éds.), *Urbanisme civique en temps de crise. Les espaces publics d'Hispanie et de l'Occident romain entre les IIe et IVe siècle*, Madrid.

Capella 1895 = M. J. M. Capella, *Milliarios do conventus Bracaraugustanus em Portugal*, Porto.

Conesa Navarro 2019 = P. D. Conesa Navarro, *Julia Maesa y Julia Soemias en la corte de Heliogábalo: el poder femenino de la domus severiana*, *SHHA*, 37, 185-223.

Crespo Ortiz de Zárate 1986 = S. Crespo Ortiz de Zárate, *Iuppiter Solutorius Eaecus, un falso sincretismo religioso hispanorromano*, *Studia Zamorensia*, 7, 345-351.

Crespo Ortiz de Zárate - Alonso Ávila 2000 = S. Crespo Ortiz de Zárate, Á. Alonso Ávila, *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Burgos. Fuentes epigráficas para la historia social de Hispania romana*, Valladolid.

Durán Fuentes - Nárdiz Ortiz - Ferrer Sierra 1999 = M. Durán Fuentes, C. Nárdiz Ortiz, S. Ferrer Sierra, *La Vía Nova en la Serra do Xurés*, Santiago de Compostela (A Coruña).

Fabre - Mayer i Olivé - Rodà de Llanza 1991 = G. Fabre, M. Mayer i Olivé, I. Rodà de Llanza, *Inscriptions romaines de Catalogne*, Vol. III, *Gerone*, Paris (= *IRC* III).

Fernández Corral 2020 = M. Fernández Corral, *La epigrafía funeraria de época romana del área Autrigona*, Anejos de *Archivo Español de Arqueología* 89, Madrid.

Ferrer Sierra - Rodríguez Colmenero 2001 = S. Ferrer Sierra, A. Rodríguez Colmenero, *La Via Nova Romana (XVIII del Itinerario de Antonino). Bases de partida para su investigación*, *Larouco* 3 (*Homenaxe póstumo a Victoriano Reinoso, Actas do Simposio Internacional sobre a Rede Viaria Romana. Porto Quintela, Bande, Septiembre de 2001*), 95-114.

Ferrer Sierra - Rodríguez Colmenero 2003 = S. Ferrer Sierra, A. Rodríguez Colmenero, *El decurso de la Vía Nova*, dans J. A. Balboa de Paz, I. Díaz Alvarez, V. Fernández Vázquez (eds.), *Actas de las Jornadas sobre Castro Ventosa*, Cacabelos (León), 115-130.

Fita i Colomé 1915 = F. Fita i Colomé, *Epigrafía romana y visigótica de Poza de la Sal*, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 67, 487-495.

García y Bellido 1967 = A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain* 5).

Gómez-Pantoja Fernández-Salguero 2009 = J. Gómez-Pantoja Fernández-Salguero, *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente Romano, vol. 7: Baetica, Tarraconensis, Lusitania*, Roma.

IRC III = *vid*. Fabre - Mayer i Olivé - Rodà de Llanza 1991.

Mar Medina - Ruiz de Arbulo Bayona 2011 = R. Mar Medina, J. Ruiz de Arbulo Bayona, *Tarragona romana. República i alt imperi (anys 218 a. C. - 265 d. C.)*, dans R. Sala Ramos et alii (eds.), *Història de Tarragona 1: Tàrraco clàssica i prehistòrica*, Tarragona, 205-238.

Mar Medina *et alii* 2015 = R. Mar Medina *et alii*, *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana*, Vol. II, *La ciudad imperial*, Tarragona.

Martínez Santa-Olalla 1931-1932 = J. Martínez Santa-Olalla, *Antigüedades romanas de Poza de la Sal (Burgos)*, *Anuario de Prehistoria Madrileña*, 2-3, 125-175.

Melchor Gil 2017a = E. Melchor Gil, *François Jacques tenía razón: sobre el no declinar de las élites locales y de la vida municipal durante el siglo II y el primer tercio del siglo III d. C.*, dans J. Andreu Pintado (ed.), *Oppida Labentia. Transformaciones, cambios y alteración en las ciudades hispanas entre el siglo II y la tardoantigüedad*, Tudela, 217-244.

Melchor Gil 2017b = E. Melchor Gil, *Sobre la crisis del urbanismo cívico y monumental en el occidente romano (siglos II a IV d. C.)*, *REA*, 119.2, 661-668.

Melchor Gil 2018 = E. Melchor Gil, *Las élites municipales y los inicios de la crisis del urbanismo monumental en el occidente romano: algunas consideraciones, con especial referencia a Hispania*, *Latomus*, 77, 416-440.

Melchor Gil 2021 = E. Melchor Gil, *Declive del urbanismo monumental y mantenimiento de la vida municipal en las ciudades del Occidente romano (siglos II-III d.C.): dos manifestaciones diferentes de una misma realidad*, dans F. Russo (a cura di),

L'attività edilizia a Roma e nelle città dell'impero romano, Roma, 73-88.

Morín de Pablos - Ribera i Lacomba 2015 = J. Morín de Pablos, A. Ribera i Lacomba, *Los foros de Valentia y Ercavica. Dos modelos de crisis urbana a finales del Alto Imperio*, dans L. Brassous, A. Quevedo (eds.), *Urbanisme civique en temps de crise. Les espaces publics d'Hispanie et de l'Occident romain entre les IIe et IVe siècle*, Madrid, 105-125.

Noguera Celdrán 2012 = J. M. Noguera Celdrán, *Carthago Nova: Urbs privilegiada del Mediterráneo occidental*, dans J. Beltrán, O. Rodríguez (eds.), *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, 121-190.

Noguera Celdrán 2013 = J. M. Noguera Celdrán, *Qart Hadast, capital bárquida de Iberia*, dans M. Bendala Galán, M.ª Pérez, I. Escobar (eds.), *Fragor Hannibalis. Anibal en Hispania*, Madrid, 134-173.

Noguera Celdrán - Abascal Palazón - Madrid Balanza 2017 = J. M. Noguera Celdrán, J. M. Abascal Palazón, M. J. Madrid Balanza, *Un titulus pictus con titulatura imperial de Carthago Nova y puntualizaciones a la dinámica urbana de la ciudad en el siglo III d.C.*, *Zephyrus*, 79, 149-172.

Noguera Celdrán - Madrid Balanza 2019 = J. M. Noguera Celdrán, M. J. Madrid Balanza, *Arqueología de los espacios sagrados en Carthago Nova: el santuario isíaco del Molinete (Insula II)*, dans J. M. Noguera Celdrán *et alii*, *Santuario de Isis y Serapis. Molinete. Cartagena*, Cartagena, 36-95.

Noguera Celdrán - Ruiz Valderas 2006 = J. M. Noguera Celdrán, E. Ruiz Valderas, *La curia de Carthago Nova y su estatua de togado capite velato*, dans D. Vaquerizo, J. F. Murillo (eds.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar León Alonso*, Vol. II, Córdoba, 195-232.

Noguera Celdrán - Soler Huertas - Martín Camino 2013 = J. M. Noguera Celdrán, B. Soler Huertas, M. Martín Camino, *De nuevo sobre el foro de Carthago Nova: la curia de la colonia*, dans B. Soler Huertas *et alii* (eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico e interpretación*. Anejos de *Archivo Español de Arqueología*, 67, 135-164.

Noguera Celdrán *et alii* 2009 = J. M. Noguera Celdrán *et alii*, *El foro de Carthago Nova: estado de la cuestión*, dans J. M. Noguera

Celdrán (ed.), *Fora Hispaniae, Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas*, Murcia, 217-302.

Noguera Celdrán *et alii* 2016 = J. M. Noguera Celdrán *et alii, Barrio del foro romano. Molinete. Cartagena*, Cartagena.

Palao Vicente 2006 = J. J. Palao Vicente, *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*, Salamanca.

Pena Gimeno 1981 = M. J. Pena Gimeno, *Epigrafía ampuritana (1953-1980)*, Barcelona.

Pereira Menaut 1987 = G. Pereira Menaut, *Valentini veterani et veteres. Una nota*, *Archivo de Prehistoria Levantina*, 17 (*Homenaje a D. Fletcher*), 337-340.

Quevedo - Ramallo Asensio 2015 = A. Quevedo, S. Ramallo Asensio, *La dinámica evolutiva de Carthago nova entre los siglos II y III*, dans L. Brassous, A. Quevedo (éds.), *Urbanisme civique en temps de crise. Les espaces publics d'Hispanie et de l'Occident romain entre les IIe et IVe siècle*, Madrid, 161-178.

Ribera i Lacomba - Jiménez Salvador 2014 = A. Ribera i Lacomba, J. L. Jiménez Salvador, *La imagen urbana de Valentia*, dans M. Olcina Domenech (ed.), *Ciudades romanas valencianas*, Alicante, 143-165.

Ribera i Lacomba - Escrivà Chover 2015 = A. Ribera i Lacomba - I. Escrivà Chover, *Valentia augustal, ciutat de ficció o ficció de ciutat*, dans J. López Vilar (ed.). *Tarraco biennal: 2on Congrés Internacional d'Arqueologia i Món Antic: August i les províncies occidentals: 2000 aniversari de la mort d'August. Tarragona, 26-29 de novembre de 2014*, Vol. 1, Tarragona, 247-254.

Ribera i Lacomba 2019 = A. Ribera i Lacomba, *Els centres de poder a Valentia durant l'antiquitat*, dans *Història de la ciutat de València*, Vol. VIII, *Relat urbà*, Valencia, 15-40.

Ribera i Lacomba 2023 = A. Ribera i Lacomba, *Valentia en el siglo III d. C.*, *Oppidum*, 19, 133-152.

Ruiz de Arbulo Bayona 2008 = J. Ruiz de Arbulo Bayona, *La legio Martia i la fundació de la colonia Tarraco*, dans *Tarraco. Pedra a Pedra, Catálogo de la Exposición. MNAT*, Tarragona, 36-55.

Ruiz de Arbulo Bayona 2014 = J. Ruiz de Arbulo Bayona, *Tarraco capital de conventus y de la provincia Hispania citerior. Una*

aproximación a sus funciones y a su urbanismo público como modelo escenográfico en relación con las ciudades romanas valencianas, dans M. Olcina Domenech (ed.), *Ciudades romanas valencianas*, Alicante, 31-53.

Ruiz Valderas 2017 = E. Ruiz Valderas (ed.), *Ciudades romanas de Hispania 5. Cartagena. Colonia Urbs Iulia Nova Carthago*, Roma.

Solana Sáinz 1978 = J. M. Solana Sáinz, *Autrigonia romana. Zona de contacto Castilla-Vasconia*, Valladolid.

Vermaseren 1986 = M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* V. *Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, Leiden (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain* 50).

Images

Fig. 1. Distribution des témoignages d'*Elagabalus* à l'Hispanie (carte : Juan Manuel Abascal Palazón).

Fig. 2. *Titulus pictus* avec la titulature d'*Elagabalus* à *Carthago Nova* (dessin : Juan Manuel Abascal Palazón).

Poza de la Sal
Emporiae
Tarraco
Valentia
Carthago
Nova
200 km

Fig. 1

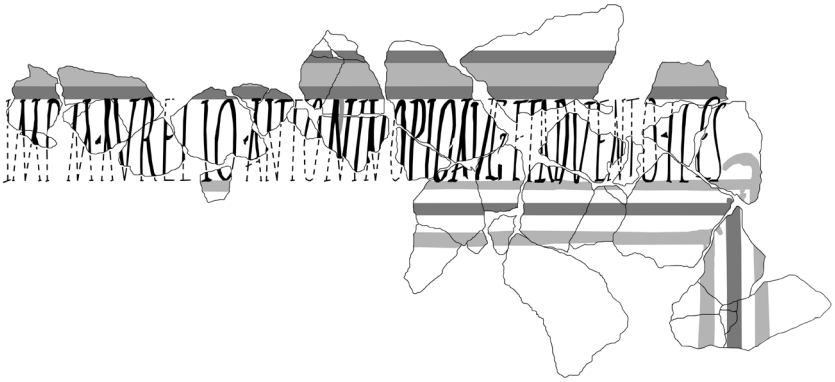

Fig. 2

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 659-675
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.659

THE CRIMES AND VICES OF ELAGABALUS. BUILDING BLOCKS FOR A CHARACTER ASSASSINATION*

Martijn ICKS**
(University of Amsterdam)

Keywords*: Elagabalus, crimes, vices, posthumous character assassination, character assassination, building blocks.*

Abstract: ***The crimes and vices of Elagabalus. Building blocks for a character assassination****. The literary sources paint a very hostile picture of Elagabalus, scorning him for his alleged effeminacy, excessive luxury and circle of unworthy favourites, among many other points of criticism. While the veracity of these claims is sometimes hard to establish, it is clear that they are part of a discourse that seeks to discredit the emperor by emphasizing his flaws and downplaying or denying any positive traits he may have possessed. As such, they can be regarded as a posthumous character assassination, a term which refers to the deliberate destruction of an individual's reputation. In this paper, I will examine various "building blocks" that contributed to this character assassination, tracing how allegations against Elagabalus built on well-worn tropes or contemporary concerns, and how they developed over time.*

Cuvinte-cheie: *Elagabal, crime, vicii, distrugerea postumă a caracterului, distrugerea reputației.*

Rezumat: ***Crimele lui Elagabalus. Elemente de bază pentru distrugerea reputației****. Sursele literare pictează o imagine foarte ostilă a lui Elagabal, disprețuindu-l, printre multe alte aspecte, pentru presupusul său comportament efeminat, luxul excesiv și cercul de favoriți nedemni. În timp ce veridicitatea acestor afirmații este uneori greu de stabilit, este clar că ele fac parte dintr-un discurs care încearcă să-l discrediteze pe împărat subliniind defectele sale și minimizând sau negând orice trăsătură pozitivă pe care le-ar fi putut poseda. Ca atare,*

---

* This article represents an expanded version of a paper delivered at the *Symposium Internationale «Varius Antoninus Tiberinus». Millesimo octingentesimo anno a nece Marci Aurelii Antonini (Heliogabali) (in civitate Iassiensi, IV Kal. Decembris A.D. MMXXII). International Symposium «Varius Antoninus Tiberinus». 1800 years since the murder of Marcus Aurelius Antoninus (Elagabalus) (Iași, November 28th, 2022).*

** M.Icks@uva.nl

ele pot fi considerate ca o distrugere postumă a caracterului, un termen care se referă la distrugerea deliberată a reputației unui individ. În această lucrare, voi examina diverse „elemente de bază" care au contribuit la distrugerea reputației acestui personaj, urmărind modul în care acuzațiile împotriva lui Elagabalus s-au construit pe tropi binecunoscuți sau opinii contemporane și cum s-au dezvoltat de-a lungul timpului.

'The life of Heliogabalus Antoninus, also called Varius, I should never have put in writing – hoping that it might not be known that he was emperor of the Romans – were it not that before him this same imperial office had had a Caligula, a Nero and a Vitellius.'[1] As these opening words of the *Vita Heliogabali* in the *Historia Augusta* indicate, Greco-Roman historiography and biography recognized a more or less canonical list of 'bad' Roman emperors. Next to the aforementioned names, several others such as Tiberius, Domitian and Commodus were frequently included. The list of 'good' emperors was also more or less stable. As the *Historia Augusta* biographer continued, 'the thoughtful reader may find himself some consolation for these monstrous tyrants by reading of Augustus, Trajan, Vespasian, Hadrian, Pius, Titus and Marcus.'[2] Heliogabalus – or Elagabalus, as he is more conventionally known to modern scholarship – evidently ended up on the 'bad' list. Through association with the likes of Caligula and Nero, the biographer framed the young ruler as an evil tyrant from the start, before even expanding on his many alleged crimes and vices.

This article will examine Elagabalus's negative reputation in ancient literary sources through the lens of character assassination. Building on my previous work on the topic, I will discuss how the emperor's image was deliberately destroyed by his detractors, who employed various literary strategies to cast him in a negative light.[3] My aim is not to rehabilitate Elagabalus, or even to establish truths and falsehoods, but to examine the process of image destruction in its own right. Before doing so, I will provide some general observations on the

[1] *HA*, *Vita Heliogabali* 1.1. Unless indicated otherwise, all English translations of ancient sources are from the Loeb Classical Library, sometimes with slight modifications.

[2] *HA*, *Vita Heliogabali* 1.2.

[3] M. Icks, *Heliogabalus, a monster on the Roman throne: The literary construction of a "bad" emperor*, in I. Sluiter & R.M. Rosen (eds.), *KAKOS: Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leiden, 2008, 477-488; Idem, *The Crimes of Elagabalus: The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*, London, 2011, 92-122.

construction of 'bad' emperors in Greco-Roman literature and how this practice relates to the theoretical framework of character assassination.

Character assassination of emperors in Greco-Roman literature

Whether an emperor was remembered as 'good' or 'bad' was the result of complex negotiations in which the dynastic interests of the current regime as well as senatorial sentiments played an important role. A ruler who suffered posthumous *damnatio memoriae* was usually constructed as a 'bad' emperor or *princeps malus*, while a ruler who was posthumously deified usually received a good press as *princeps bonus*.[4] That is not to say that there was general consensus about their qualities as a ruler and a person. Aside from dissent among senators, the sentiments of the soldiers and the *populus Romanus* typically carried little weight. Domitian, for instance, appears to have been quite popular with the soldiers, to the extent that they rose in indignation upon first hearing about his assassination and later even forced Nerva to punish the conspirators who were responsible for his untimely death.[5] Nevertheless, in the long run such alternative views almost inevitably faded into oblivion and the (elite) perspective of historians and biographers prevailed. In their works, many emperors tended to become *exempla* of good or bad rulership, to be emulated or renounced by their successors.[6]

---

[4] H. I. Flower, *The Art of Forgetting: Disgrace & Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill, 2006, 197-275 (discussing Nero and Domitian); O. J. Hekster, *Volmaakte monsters. De extreme beeldvorming rond Romeinse keizers*, *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 111, 1998, 337-351. The terms *princeps bonus* and *princeps malus*, along with *princeps medius*, have been used by Andrea Scheithauer to categorize the imperial portraits in the *Historia Augusta*: *Kaiserbild und literarisches Programm. Untersuchungen zur Tendenz der Historia Augusta*, Frankfurt am Main, 1987, 36-42.

[5] Suetonius, *Vita Domitiani* 23.1; J. D. Grainger, *Nerva and the Roman Succession Crisis of AD 96-99*, London-New York, 2003, 94-95.

[6] C. S. Kraus, *From* exempla *to* exemplar*? Writing history around the emperor in imperial Rome*, in J. C. Edmondson, S. Mason & J. B. Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford, 2005, 181-200. On Roman *exempla* in general, see: K.-J. Hölkeskamp, *"Exempla" und "mos maiorum". Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität*, in H.-J. Gehrke & A. Möller (eds.), *Vergangenheit*

The literary construction of 'bad' emperors often followed established patterns. Many *topoi* and stereotypes were applied to signal to the reader that the ruler in question was a *princeps malus*. One allegation that was often made was that of incest. For instance, Suetonius claims that Caligula 'lived in habitual incest with all his sisters', a story repeated by Cassius Dio. Other emperors who supposedly slept with their sisters or mothers include Nero, Commodus and Caracalla.[7] Such stories probably had their origins in contemporary gossip and rumour, but gained a long-term impact once they were recorded in writing.[8] Florian Sittig has devoted an expansive study to another trait often associated with 'bad' emperors, madness. With the exception of Augustus, all Julio-Claudian rulers, as well as several members of later dynasties, were portrayed as mad to a greater or lesser degree.[9] Other negative traits that often recur in hostile portrayals of emperors include cruelty, arrogance, lust, excessive luxury and a habit of surrounding oneself with corrupt underlings. However, there was room for more personalized allegations as well. Stories about Tiberius's seclusive paranoia, Nero's artistic pretensions and Vitellius's gluttony provide each of these 'bad' rulers with a distinct personality that may have roots in their actual character and behaviour, or at least in the ways they were represented and perceived in their lifetime.

Character, as the term is used in modern-day psychology and the social sciences, refers to the moral dimension of someone's personality. A person of 'good character' possesses traits that are valued positively by society, such as courage and honesty. Personality, in turn, refers

---

und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein, Tübingen, 1996, 301-338; M. B. Roller, *Exemplarity in Roman culture: The cases of Horatius Cocles and Cloelia*, *CPh*, 99, 2004, 1-56; Idem, *Models from the Past in Roman Culture: A World of Exempla*, Cambridge, 2018. On the role of *exempla* in the works of Greek historians of the Roman Empire, including Cassius Dio, see: A. M. Gowing, *The Roman exempla tradition in imperial Greek historiography: The case of Camillus*, in A. Feldherr (ed.), *The Cambridge Companion to Roman Historiography*, New York, 2009, 332-347.

[7] Caligula: Suetonius, *Vita Caligulae* 24.1; Cassius Dio 59.11.1; 59.22.6. Nero: Tacitus, *Historiae* 14.2; Suetonius, *Vita Neronis* 28.2; Commodus: *HA*, *Vita Commodi* 5.8; Caracalla: *HA*, *Vita Caracallae* 10.1-4.

[8] J. Meister, *Tales about the "sex life" of early Roman emperors: A case of character assassination?*, in M. Icks & E. B. Shiraev (eds.), *Character Assassination throughout the Ages*, New York, 2014 59-81.

[9] F. Sittig, *Psychopathen in Purpur. Julisch-claudischer Caesarenwahnsinn und die Konstruktion historischer Realität*, Stuttgart, 2018.

to the totality of a person's individual features, with the assumption that these are more or less stable.[10] While the ancient Romans did not use these terms, they evidently had a keen interest in the (perceived) personalities of their leading figures, including emperors. The imperial biographies of Suetonius and the *Historia Augusta* author, for instance, put the alleged virtues and vices of the rulers they discuss at the centre of their narratives. Greco-Roman historians and biographers almost invariably assessed an emperor's traits, actions and sayings in moral terms, weighing whether he was a 'good' or a 'bad' person. In their works, good character, as measured by their elite standards, often served as the ultimate yardstick of good emperorship – rather than, for instance, whether the monarch in question had managed to enact good policies and had solved important issues. Obviously, this does not mean that these authors strove to present their readers with sophisticated psychological profiles that laid bare the inner core of their subjects. As Jan Meister has argued, a biographer like Suetonius was not interested in the actual character of his 'twelve Caesars', but rather in their *fama* or reputation, although he did exhibit some awareness that *fama* and reality might not always match.[11]

In effect, what many Greco-Roman historians and biographers did was to shape the lives of the rulers they discussed to more or less fit established and recognizable moral templates. If they opted for a negative portrayal, an emperor's positive aspects would be downplayed, ignored, or spun in an unfavourable way, while his negative aspects would be emphasized, exaggerated, or even invented altogether. We can regard this practice as a form of *character assassination*, which is defined here as the deliberate destruction of an individual's reputation or credibility through character attacks.[12] While the term character assassination is often associated with modern-day politics and so-called

[10] K. Danziger, *Naming the Mind: How Psychology Found Its Language*, London, 1997, 124-132. In Greco-Roman thinking, a person's character was also considered to be stable and unchanging. If someone's immoral behaviour only emerged later in life, that was supposedly because he had kept his vices hidden until then, or had been prevented from indulging in them by external circumstances; see for instance Suetonius, *Vita Tiberii* 42.1, commenting on Tiberius leading a shameful life on Capri in his old age.

[11] J. Meister, *Tales about the "sex life"...*, 70-71.

[12] M. Icks *et al.*, *Character assassination: Theoretical framework*, in S. A. Samoilenko *et al.* (eds.), *Routledge Handbook of Character Assassination and Reputation Management*, New York, 2020, 11-24.

negative campaigning, recent scholarship has emphasized that is in fact a cross-cultural phenomenon whose basic characteristics remain remarkably stable across cultures and historical periods.[13] According to the definition adopted here, character attacks are always intentional – that is, they have the goal to damage a person's reputation – and take place in public – that is, they are aimed at an audience other than the person under attack. Whether the smears and allegations are true or false is not a defining criterion; after all, a person's reputation can also be seriously damaged by focusing the audience's attention on his or her actual negative traits and actions.[14]

Each attempt at character assassination consists of five standard components or 'pillars'.[15] Firstly, there is always an *attacker*, which in our case would be the historians and biographers constructing the negative images of emperors. Secondly, the emperors themselves would be the *targets* of these attacks. Thirdly, the histories and biographies chronicling the lives of the emperors would be the *media* conveying the attacks, while fourthly, the readers of these works – both contemporaries and future generations – would constitute the *audience*. These readers would typically be highly educated men (and sometimes women) of the upper classes, members of the Roman and provincial elites. Finally, each attempt at character assassination takes place in a political and cultural *context*. In our case, we are dealing with an autocratic system of government which discouraged open criticism of the monarch, to put it mildly, but also with a sophisticated literary environment where vitriolic character attacks on rulers were par for the course, albeit almost always posthumously.[16]

With these things in mind, let us now move on to the case of Elagabalus. I will not discuss all aspects of the young ruler's various literary portrayals in the main sources, but will focus on a select number of 'building blocks' that contributed to his character assassination by historians and biographers.

---

[13] M. Icks & E. B. Shiraev (eds.), *Character Assassination throughout the Ages*.

[14] M. Icks *et al.*, *Character assassination…*, 13.

[15] *Ibidem*, 16-20.

[16] An important exception, of course, would be character attacks on rulers in the context of civil wars, such as those launched against Mark Antony and Octavian by their rivals; see L. Borgies, *Le Conflit propagandiste entre Octavien et Marc Antoine. De l'usage politique de la uituperatio entre 44 et 30 a. C. n.*, Brussels, 2016. Another exception would be political pamphlets circulating under the radar.

The character assassination of Elagabalus

When Elagabalus's regime was toppled in March 222 CE, this was probably due in part to his controversial religious policy and conduct, although other reasons have been suggested as well.[17] Whatever the cause, a *damnatio memoriae* was issued against the emperor and the god Elagabal was banished from Rome. All the literary assessments of the young ruler have to be regarded against this background, for although the *damnatio* did not completely determine his legacy, it was a factor that could not be ignored. That would certainly have been true for our first main source, Cassius Dio, who wrote during the reign of Severus Alexander and had close political ties to that emperor, whose legitimacy depended on the rejection of his predecessor. Even though one gets the sense that Dio's contempt for Elagabalus was very much genuine, he would have had little room to discuss the latter's reign in positive terms, if he had been inclined to do so.[18] Our second source, Herodian, wrote in the mid-third century, when the Severan dynasty was a thing of the past, but the reign of Elagabalus was still within living memory. In fact, it is possible that the historian was in Rome in the years 218-222 CE and was an eyewitness to some of the events he describes.[19] The *Historia Augusta* author, finally, probably composed his series of biographies in the late fourth century, when both Elagabalus and Severus Alexander were distant historical figures whose names no longer carried great significance. This allowed the biographer great

[17] M. Icks, *The Crimes of Elagabalus*..., 37-43, 88-91; L. de Arrizabalaga y Prado, *The Emperor Elagabalus: Fact or Fiction?*, Cambridge, 2010, 254-259; A. Kemezis, *The fall of Elagabalus as literary narrative and political reality: A reconsideration*, *Historia*, 65, 2016, 348-390.

[18] F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964; A. M. Kemezis, *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans: Cassius Dio, Philostratus and Herodian*, Cambridge, 2014, 90-149; A. G. Scott, *Emperors and Usurpers: An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History Book 79(78)-80(80) (A.D. 217-229)*, New York, 2018, 1-17.

[19] G. Alföldy, *Herodians Person*, in Idem, *Die Krise des römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge*, Stuttgart, 1989, 240-272; H. Sidebottom, *Herodian's historical methods and understanding of history*, *ANRW*, II 34.4, 1998, 2775-2836; A. M. Kemezis, *Greek Narratives of the Roman Empire*..., 227-272.

artistic freedom to weave fantastical tales around the priest-emperor, while constructing Alexander as his virtuous counterpart.[20]

Although the literary portrayal of Elagabalus was by no means consistent across these sources, many stock traits of the 'bad' emperor are employed in their narratives, especially by Cassius Dio and the *Historia Augusta* author. In a perceptive article, Michael Sommer has discussed many of these traits, including sexual perversion, cruelty, excessive luxury, dependence on women and the breaking of religious taboos. He argues that Herodian's negative portrayal of the emperor stands apart from the other two, since it does not indulge much in *Tyrannentopik*, the standard charges used to characterize Roman emperors as tyrants, but emphatically paints a picture of Elagabalus as a foreigner and an 'Oriental' who does not merely violate Roman norms and traditions, but stands outside Roman culture altogether. As I have argued elsewhere, I think Sommer overstates the case, since Orientalizing elements are definitely present in Cassius Dio as well (less so in the *Vita Heliogabali*).[21] Nevertheless, it is certainly true that Herodian's portrayal of Elagabalus as a cultural alien goes well beyond the conventional character attacks against 'bad' emperors.

Two methods of character assassination that are clearly recognizable in the literary record are name-calling and ridicule. Name-calling, which entails the application of a negatively charged term to a person, is especially prevalent in Cassius Dio, who brands the emperor 'the False Antoninus', 'the Assyrian', 'Sardanapalus' and 'Tiberinus' – hence scorning his lack of legitimacy, his 'Oriental' decadence and the scandalous fate of his corpse.[22] Whether the author made these nicknames up himself is impossible to establish, although it certainly seems plausible that they reflect popular sentiments at the time and

---

[20] R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1986; A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011, 743-782.

[21] M. Sommer, *Elagabal. Wege zur Konstruktion eines "schlechten" Kaisers*, *SCI*, 23, 2004, 95-110; M. Icks, *Heliogabalus, a monster on the Roman throne*, 482-483.

[22] C. Bruun, *Roman emperors in popular jargon: Searching for contemporary nicknames (I)*, in L. de Blois *et al.* (eds.), *Impact of Empire III: The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476)*, Amsterdam, 2003, 69-98, at 95-96. The nickname Heliogabalus, absent in third-century sources but employed by the *Vita Heliogabali*, is probably also negatively charged.

were in common use. The same may be true of the elements of ridicule woven through the literary accounts of Elagabalus's reign. These often take aim at the young man's supposed lack of masculinity, such as Dio's scoffing exclamation 'he who could not even be a man!' when discussing Elagabalus's marriage arrangements, or the scathing remark in the *Vita Heliogabali* that the emperor had to bring his grandmother along to the Senate house and the praetorian camp in order to gain the necessary respect.[23] Ridicule arguably sets the tone for much of this late antique biography, which strings together countless anecdotes painting its subject as a trivial, silly figure whose exploits are often more amusing than terrifying.

In order to gain a better understanding of the way in which the process of Elagabalus's character assassination worked, it pays to place our three main accounts in comparative perspective. There are clear indications that Herodian was familiar with Dio's account and that the *Historia Augusta* biographer knew the works of both his predecessors.[24] These authors, then, were able to engage with each other's portrayals of the emperor, adapting them to their own agenda and circumstances as they saw fit. In the following, we will take a closer look at two examples of allegations against Elagabalus and how they were developed by our sources to cast him in a negative light.

Unworthy favourites

It was a common trope in Greco-Roman literature that a good prince should surround himself with worthy friends.[25] In historiographic and biographic texts, 'bad' emperors are invariably estranged from their senatorial peers and prefer the company of shady, often low-born figures who reflect their own rotten character. Commodus, for instance, according to Herodian initially listened to the good advice of his father's friends, but was soon corrupted by the 'parasites at his

[23] Cassius Dio 80.9.1; *HA*, *Vita Heliogabali* 12.3.

[24] A. Scheithauer, *Die Regierungszeit des Kaisers Elagabal in der Darstellung von Cassius Dio und Herodian*, *Hermes*, 118, 1990, 335-356; F. Kolb, *Literarische Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta*, Bonn, 1972, 159-160. It is possible that the *Historia Augusta* biographer only knew Dio's work through an intermediary account.

[25] *E.g.* Dio Chrysostom, *Orationes* 3.87, 89; Pliny the Younger, *Panegyricus* 45.1-4.

table' and other malicious agents, such as the praetorian prefect Perennius, who persuaded him 'to spend his time in a life of pleasure and drunkenness'.[26]

In his account of Elagabalus, Cassius Dio mentions several unworthy favourites. Among these, the Carian slave and charioteer Hierocles takes a prominent place: according to the historian, the emperor fell so madly in love with him that he took him for a husband, made him 'exceedingly powerful', and even planned to appoint him as *Caesar*.[27] Their union seems to echo the scandalous marriage of Nero and the freedman Doryphorus, except that it is even more outrageous: while Nero's imitation of 'the screams and moans of a girl being deflowered' on his wedding night signalled his submissiveness and lacking masculinity, he at least did not allow himself to be beaten up by his husband – unlike Elagabalus, who allegedly walked around with black eyes and did not even become vexed because of this harsh treatment, but only loved Hierocles the more for it.[28] Another of the emperor's notable lovers in Dio's account is Zoticus, a cook's son who gains imperial favour because of his athletic body, and especially because of his large member. He is immediately brought to the palace and made *cubicularius*, but dismissed once he fails to perform in the bedchamber.[29] In both these same-sex relations, Elagabalus is cast in the role of the passive sexual partner, emphasizing his effeminacy – a theme we will discuss in more detail in the next paragraph.

Then there is Comazon, who was apparently not one of the emperor's lovers, but played an important role among the regime's supporters.[30] Dio sketches this man in very harsh terms, commenting that it was a great violation of precedent that he was made praetorian prefect and consul and even repeatedly obtained the post of urban prefect. After all, he sneers, Comazon had 'a character and a name derived from

[26] Herodian 1.6.1-2; 1.8.1.

[27] Cassius Dio 80.15.1-4.

[28] Suetonius, *Vita Neronis* 29; Cassius Dio 80.15.3.

[29] Cassius Dio 16.1.6.

[30] P. Valerius Comazon was probably the commander of Legio II Parthica, which lent Elagabalus crucial support in his revolt against Macrinus; see H.-G. Pflaum, *Les Carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, 5 volumes, Paris, 1960-1982, no. 290.

mimes and buffoonery'.[31] Seeing that the Greco-Roman elite tended to associate the world of the theatre with lewdness and prostitution, it is clear that the historian regards him as a parvenu from the dregs of society. The theatrical association is brought up again when Comazon takes over from Fulvius as urban prefect, with Dio commenting, 'for just as a mask used to be carried into the theatres to occupy the stage during the intervals in the acting, when it was left vacant by the comic actors, so Comazon was put in the vacant place of the men who had been urban prefects in his day.'[32]

Neither Comazon, nor Hierocles and Zoticus are mentioned by name in Herodian's account. The latter does not go into detail about Elagabalus's sexual exploits and only discusses his favouritism in general terms. As he writes:

> The emperor was driven to such extremes of lunacy [ἐς τοσοῦτον δὲ ἐξώκειλε παροινίας] that he took men from the stage and public theatres and put them in charge of most important imperial business. A man who in his youth had been a dancer in public in the theatre at Rome was appointed as praetorian prefect. Similarly, another was raised from the stage and put in charge of the training and morals of the youth and the census qualifications of members of the senatorial and equestrian orders. He assigned posts of the highest responsibility in the Empire to charioteers and comedy actors and mimers. His slaves and freedmen, who perhaps excelled in some foul activity, he appointed as governors of consular provinces.[33]

Several elements reminiscent of Dio are recognizable in this passage. It seems likely that Herodian was inspired by his older colleague, but took great liberties with the material he found there, distorting it and placing it in the service of a new narrative. Whereas in Dio's account Comazon's association with the stage occurred in a metaphorical context, here he has become a former public dancer in the

---

[31] Cassius Dio 80.4.1-2: τοῦτο τοὔνομα ἔκ τε μίμων καὶ γελωτοποιίας. Allegedly, Comazon had once also been sent to the galleys for an unspecified crime (80.3.5).

[32] Cassius Dio 80.21.2. For the low status of actors in Roman society, see: C. Edwards, *Unspeakable professions: Public performance and prostitution in ancient Rome*, in J. P. Hallet & M. B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities*, Princeton, 1997, 66-95.

[33] Herodian 5.7.6-8. See M. Icks, *The Crimes of Elagabalus*..., 22-23 for the emperor's political appointments. Except for the reward of some loyal allies like Comazon, it was mostly business as usual.

literal sense.[34] And whereas Dio's version of Elagabalus never assigned important political offices to sexual favourites, Herodian has generalized and exaggerated the stories about Hierocles and Zoticus to create the caricature of an emperor appointing charioteers, actors, slaves and freedmen as high court officials and provincial governors – unmistakable signs of his alleged 'lunacy'.

The *Vita Heliogabali* continues in the same vein, remarking that Elagabalus 'made his freedmen governors and legates, consuls and generals, and brought disgrace on all offices of distinction by the appointment of base-born profligates.'[35] As the author alleges, 'a dancer who had been on the stage at Rome' is appointed as praetorian prefect, again referencing Comazon, while a charioteer named Cordius and a barber named Claudius are made prefect of the watch and prefect of the grain supply, respectively. The latter is not attested elsewhere, but Cordius must have been inspired by Gordius, the almost identically-named charioteer Dio mentions in association with Hierocles, although without any reference to a political appointment.[36] According to the *Vita Heliogabali*, the emperor awarded other important posts to men 'whose sole recommendation was the enormous size of their privates', a remark that in all likelihood originates from Dio's story about Zoticus's appointment as *cubicularius* because he was so well-endowed, but which has been blown out all of proportion in the late antique biography.[37] Clearly, then, many of the same building blocks are used by all three authors to sketch Elagabalus's scandalous favouritism and outrageous appointments, but they are put together in various ingenious ways to create ever more fanciful narratives.

Effeminate appearance and behaviour

If the association with unworthy favourites was a staple of Greco-Roman *Tyrannentopik*, the same can be said of accusations that

[34] *PIR*[1] III V 42 identifies Comazon with Eutychianus, a man 'who had given people pleasure in amusements and gymnastic exercises'. The latter is briefly mentioned in a damaged passage at the start of Dio's Elagabalus narrative (79.31.1), but should probably be identified with Elagabalus's foster father Gannys.

[35] *HA*, *Vita Heliogabali* 11.1.

[36] *HA*, *Vita Heliogabali* 12.2; Cassius Dio 80.15.1.

[37] *HA*, *Vita Heliogabali* 12.2: *commendatos sibi pudibilium enormitate membrorum*. Zoticus, rather than Hierocles, is mentioned as Elagabalus's husband (10.5).

an emperor lacked the manliness expected of a true Roman *vir*. In ancient Rome, there was a strong discourse associating masculinity with power, dominance and physical impenetrability, while femininity was associated with weakness, submissiveness and penetrability – characteristics the ruler of the known world should definitely *not* display.[38] Since the emperor's manliness was never a given, but could always be contested, it presented an ideal target for character attacks.

As I have discussed at length elsewhere, Cassius Dio modelled Elagabalus after the cross-dressing Assyrian king Sardanapalus, a mythical figure who had become an emblem of 'Oriental' effeminacy and decadence in Greco-Roman literature.[39] His characterization of the young emperor closely resembles descriptions of Sardanapalus in Diodorus Siculus and Athenaeus, indicating that Dio was either referencing these authors directly or made use of the same source.[40] Like his Assyrian counterpart, Elagabalus allegedly liked to dress and behave in a feminine manner: although Dio does not explicitly accuse him of cross-dressing, he does mention that the emperor wore make-up, affected his voice and used to have his beard hairs plucked out 'so as to look more like a woman'. He also shared Sardanapalus's fondness for wool-working, which was typically seen as a feminine activity.[41] Last but not least, the Assyrian king's infamous habit of indulging in physi-

[38] J. Walters, *Invading the Roman body: Manliness and impenetrability in Roman thought*, in J. P. Hallet & M. B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities*, 29-43; L. Brisson (trans. J. Lloyd), *Sexual Ambivalence: Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, 2002, 41-71; L. van den Hengel, *Imago. Romeinse keizerbeelden en de belichaming van gender*, Hilversum, 2009, 164-179.

[39] M. Icks, *The Crimes of Elagabalus…*, 98-102; see also Idem, *Cross-dressers in control: Transvestism, power and the balance between the sexes in the literary discourse of the Roman Empire*, in D. Campanile, F. Carlà-Uhink & M. Facella (eds.), *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, Routledge, London-New York, 2017, 65-82, at 67-68, 74. My analysis of the emperor's effeminacy in this paragraph relies heavily on these two earlier publications.

[40] Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 2.23.1-2; Athenaeus, *Deipnosophistae* 12.528f-529a.

[41] Cassius Dio 80.14.3-4: ὥστε καὶ ἐκ τούτου γυναικίζειν. Cross-dressing is strongly implied in another passage, where Dio claims Elagabalus wore a wig to visit taverns and brothels at night to play the female prostitute (80.13.2); compare Nero's nightly exploits (Suetonius, *Vita Neronis* 26.1).

cal pleasures of any kind without restraint finds a clear echo in Elagabalus's lascivious behaviour.

Of course, if the intertextuality is obvious to us, it will also have been obvious to Dio's highly literate readership. Yet it would be a mistake to assume that the historian's use of literary models would have made his assault on the emperor's reputation less credible (and therefore less effective). Sardanapalus embodied the *mollitia* which many Greeks and Romans imagined to be typical of 'Orientals': that is, effeminate softness, induced by excessive luxury and pleasure.[42] As a young man of Syrian background promoting a Syrian sun cult with at least some distinctly un-Roman features, Elagabalus could easily be tarred with the same brush. Dio thus provided his readers with a familiar template to make sense of the ruler's behaviour, framing him in a way that they expected decadent 'Oriental' monarchs to behave, anyway. The portrait's persuasiveness relies not so much on the factuality of the alleged details as on the bias-confirming appeal of the overall picture.

Another passage highlighting Elagabalus's effeminacy is his encounter with Zoticus, with whom he hopes to enjoy a night of passion. According to Dio, the emperor immediately bent his neck in a 'ravishing feminine pose' when he met his new favourite, treated him to a melting gaze and announced, '"Call me not Lord, for I am Lady."'[43] Allegedly, Elagabalus was so effeminate that he planned to cut off his genitals – and even promised physicians rich rewards if they could equip him with a vagina by making an incision in his body.[44] The former of these claims is made in a passage discussing customs related to the worship of Elagabal, and even though Dio points out that the emperor's desire for castration was 'prompted solely by his effeminacy', readers would inevitably have been reminded of the *galli* and their practice of ritual castration. After all, they, too, were a distinctly exotic

[42] For Greco-Roman stereotypes of Syrians and other 'Orientals', see: B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton-Oxford, 2004, 335-351, 371-380. For *mollitia*: C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge, 1993, 63-97; A. Corbeill, *Dining deviants in Roman political invective*, in J. P. Hallet & M. B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities*, 99-128.

[43] Cassius Dio 80.16.3-4: θαυμαστῶς τόν τε αὐχένα γυναικίσας.

[44] Cassius Dio 80.11.1; 80.16.7; 80.17.1. Note the contradiction with Dio's claim that the emperor wanted to have 'godlike children' with Aquilia Severa (80.9.3). Claims about the desire for an artificial vagina have only been preserved in later Byzantine epitomists, but likely originate with Dio.

presence in Rome, worshipping a goddess of Asian origin and notorious for dressing and behaving like women.[45] Once again, therefore, it appears that Dio is deliberately placing Elagabalus's effeminacy in an 'Oriental' context, marking him as a cultural alien violating Roman gender standards.

Remarkably, almost none of these elements can be found in the work of Herodian, even though he places much emphasis on the Syrian character of the emperor and his god. There is no mention of Sardanapalus, working with wool, identification as a woman, plans for castration, or desire for an artificial vagina. The emperor's dress receives a lot of attention, but is first and foremost characterized as luxurious and foreign-looking, although the author notes that the Romans 'considered this kind of finery more appropriate for women than men'.[46] The clearest overlap with Dio's account is the allegation that Elagabalus wore make-up, which Herodian touches upon twice: first in remarking that the use of cosmetics spoiled his good looks, later in stating that the praetorians took offence at the emperor's face 'made up more elaborately than a modest woman would have done'.[47]

The *Vita Heliogabali* contains several references to its subject's effeminacy, but with barely a trace of the Orientalizing context so prominent in Dio – except for the remark that Elagabalus 'infibulated himself and did all that the *galli* are wont to do'.[48] It is claimed that the emperor had his whole body depilated and liked to wear a jewelled diadem to increase his beauty and make his face appear more feminine. In the public baths, he preferred to bathe with the women rather than the men.[49] The story that he liked to re-enact the judgment of Paris, with himself taking on the role of Venus, is reminiscent of the exploits of Caligula and Nero, emperors who also liked dressing up as

[45] For the *galli*, see: L. E. Roller, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, 1999, 301-325; L. Dirven, *Galli van de grote moeder. Vrouwen, hanen en haantjesgedrag in de Romeinse wereld*, *Tijdschrift voor Mediterrane Archeologie*, 34, 2005, 7-13.

[46] Herodian 5.5.5. See also 5.8.1: 'effeminately dressed up in golden necklaces and soft clothes'.

[47] Herodian 5.6.10; 5.8.1: τὸ μὲν πρόσωπον καλλωπιζόμενον περιεργότερον ἢ κατὰ γυναῖκα σώφρονα.

[48] *HA*, *Vita Heliogabali* 7.2.

[49] *HA*, *Vita Heliogabali* 5.5; 23.5; 31.7.

goddesses and female mythological characters.[50] Finally, the *Vita* mentions two speeches parodying *adlocutiones* which Elagabalus allegedly delivered to Rome's female and male prostitutes; in case of the former, he made his appearance 'in a woman's costume and with protruding bosom'.[51] Again, the association is with the world of the theatre rather than the East, which fits the overall pattern of the *Vita Heliogabali*: a few stray remarks aside, the author is not much interested in painting Elagabalus as a typical 'Oriental', but prefers to relate his alleged crimes to those of previous 'bad' emperors – usually with the implication that he was even worse than they had been.

Conclusion

The numerous allegations in the ancient sources with regard to Elagabalus's effeminacy and association with unworthy favourites can be regarded as so many building blocks, contributing to the construction of negative images that would be persuasive to an elite Greco-Roman audience. As we have seen, Dio, Herodian and the *Historia Augusta* biographer employed *Tyrannentopik* as well as cultural-ethnic stereotypes to assassinate Elagabalus's character, providing their readers with recognizable models and tropes that matched their worldview and biases. The evolvement of the favouritism theme over time clearly shows how room for invention grew as historical memory faded and the interests of the persons involved ceased to matter. For Cassius Dio, writing just a few years after Elagabalus's downfall and a member of the senatorial class himself, it would have been awkward to claim that the recently toppled ruler had 'assigned posts of the highest responsibility in the Empire to charioteers and comedy actors and mimers' and had assigned consular provinces to slaves and freedmen, since he would frequently encounter fellow senators who knew that this was patently false. But Herodian, writing about two decades later and moving in less exalted circles, had no qualms making such a claim. The author of the *Vita Heliogabali* ventures even further into absurd territory, alleging that penis size was a defining selection criterion for high political office.

---

[50] *HA*, *Vita Heliogabali* 5.4; Caligula: Suetonius, *Vita Caligulae* 52; Cassius Dio 59.26.6-7; Nero: Suetonius, *Vita Neronis* 21.3; Cassius Dio 63.9.5.

[51] *HA*, *Vita Heliogabali* 26.3-5.

In case of the effeminacy theme, it is actually the contemporary Cassius Dio who makes some of the most elaborate and extravagant claims. However, it should be noted that several of the things he alleges, such as Elagabalus's submissive conduct in his relations with Hierocles and Zoticus, would have occurred in the secluded environment of the emperor's private quarters, and would therefore have been based on little but rumour and hearsay. Allegations that the young man wished to castrate himself or have a vagina implanted in his body would have been even harder to verify, since these wishes never materialized. Therefore, claims about Elagabalus's public appearances aside, Dio had a lot more leeway here to spin fancy tales than he had in case of the regime's political appointments. Herodian and the *Vita Heliogabali* abandoned the Sardanapalus template which played such an important role in Dio's account, preferring to place different accents in their narratives. In Herodian, Elagabalus's effeminate dress and make-up are remarked upon, but not developed into a major theme, whereas the *Vita Heliogabali* appears more interested in tall tales about the teenager's *luxuria* and practical jokes, while losing the 'Oriental' aspect of his effeminacy.

As the literary fate of Elagabalus attests, little stood between a dead emperor and unbridled vilification. The young ruler's character assassination in the annals of history was not a coordinated effort, but branched out in various directions. Some of the initial allegations were picked up and embellished over time, while others faded away, to be replaced by new scandalous stories. Each author played his own game, although their toolboxes contained many of the same tropes and conventions. The resulting portraits are painted in different colours, but express the same hostility. There may not have been many ways to be a 'good' emperor in ancient literature, but there were plenty of ways to be a 'bad' one.

Amsterdam, 11 August 2023

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 677-692
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.677

LA TOMBA DI DECIO MAGIO (SIL. 11, 377-384)

Carmela LAUDANI*
(Università della Calabria)

Keywords: *Silius Italicus, Hellenistic sepulchral epigram, Decius Magius, Hannibal, Atilius Regulus.*

Abstract: ***The tomb of Decius Magius (Sil. 11, 377-384)***. *Verses 377-384 of the eleventh book of Silius Italicus'* Punica *are dedicated to the last vicissitudes and death of Decius Magius, the only citizen who publicly disagrees with the pact signed by the Capuans with Hannibal during the Second Punic War. The poem celebrates his memory by adopting motifs present in some Hellenistic sepulchral epigrams, such as the burial far from the homeland and the land that welcomes the deceased, to positively connote his death. His destiny recalls by contrast that of Hannibal and, in a minor key, the story of Atilius Regulus.*

Parole-chiave: *Silio Italico, epigramma sepolcrale ellenistico, Decio Magio, Annibale, Atilio Regolo.*

Riassunto: *I versi 377-384 del libro undicesimo dei* Punica *sono dedicati alle ultime peripezie e alla morte di Decio Magio, l'unico cittadino che dissente pubblicamente dal patto sottoscritto dai Capuani con Annibale durante la seconda guerra punica. Nel poema se ne celebra la memoria adottando motivi presenti in alcuni epigrammi sepolcrali ellenistici, quali la sepoltura lontano dalla patria e la terra che accoglie ospitalmente il defunto, per connotare positivamente la sua morte. Il suo destino richiama per contrasto quello di Annibale e, in tono minore, la vicenda di Atilio Regolo.*

Cuvinte-cheie: *Silius Italicus, epigramă funerară elenistică, Decius Magius, Hannibal, Atilius Regulus*

Rezumat: ***Mormântul lui Decius Magius (Sil. 11, 377-284)***. *Versurile 377-384 din cartea a unsprezecea din* Punica *sunt dedicate ultimelor vicisitudini şi morţii lui Decius Magius, singurul cetăţean care nu a fost de acord în mod public cu pactul semnat de către Capua cu Hannibal în timpul celui de-al doilea război punic. În poezie, memoria sa este celebrată prin adoptarea de motive prezente în unele epigrame sepulcrale elenistice, precum înmormântarea departe de patrie şi*

* carmela.laudani@unical.it

pământul care îl primește cu ospitalitate pe defunct, pentru a conota în mod pozitiv moartea acestuia. Soarta lui o amintește, prin contrast, pe cea a lui Hannibal și, într-o măsură mai mică, povestea lui Atilius Regulus.

Durante il racconto della defezione di Capua dai Romani ai Cartaginesi nel corso della seconda guerra punica, Silio conferisce un rilievo speciale alla figura di Decio Magio, presentato come *Decius Capuae decus* (v. 158)[1]. Nel poema si segue da vicino il racconto di Livio[2], di fatto l'unica altra fonte superstite. Il presente contributo è dedicato alla seconda, breve sequenza (Sil. 11, 377-384) delle due che lo vedono protagonista[3].

Altera curarum Libycis dimittitur oris
heu Decius, reduci lentas servatus ad iras,
ni ***poenae*** *iuvenem* ***indignae*** *miseratus ab alto*
Iuppiter antiquam Batti vertisset ad urbem. 380

[1] Mi limito, al riguardo, a citare C. Santini, *La lingua di Silio Italico: sette parametri di analisi* (in Amicitiae templa serena. *Studi in onore di Giuseppe Aricò*, a cura di L. Castagna e C. Riboldi, Vita e Pensiero, Milano, 2008, II, 1476), per il quale *Decius Capuae decus* costituisce un esempio di riflessione linguistica che evidenzia "il versante etimologico di alcuni nomi propri". Al nesso allitterante di v. 158 fanno seguito altre due attestazioni del termine *decus*, in due discorsi diretti pronunciati da Decio Magio (11, 169; 197). Si veda ancora *decet* di v. 248, che Magio usa ironicamente a proposito di Annibale. Mentre il presente lavoro era già in fase avanzata, sono venuta a conoscenza dell'ampio contributo di T. Ricchieri, *Da Livio a Silio, passando per Lucano: l'episodio di Decio nei* Punica *(Sil. 11, 155-258; 377-384)*, *RCCM*, 45/2, 2023, 432-463, che prende in esame nella sua totalità il ritratto siliano di Decio come eroe stoico che lotta da solo per la libertà e la giustizia; l'idea principale è che tale ritratto sia modellato su quello del Catone di Lucano ma debba molto anche a quello di Pompeo, altro protagonista della *Pharsalia*. Nel mio articolo l'attenzione si concentra sui versi conclusivi dedicati alla vicenda del personaggio siliano.

[2] Liv. 23, 7, 4-12; 10, 1-13.

[3] La prima, dedicata alle vicende di Decio a Capua, copre i vv. 157-258 dell'undicesimo libro; per una lettura commentata di questa sequenza rinvio a K. O. Matier, *A Commentary on the Eleventh Book of the* Punica *of Silius Italicus*, diss., Rhodes University, Grahamstown, 1980, 245-308; E. Burck, *Silius Italicus. Hannibal in Capua und die Rückeroberung der Stadt durch die Römer*, Franz Steiner Verlag, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1984, 11-15; F. Spaltenstein, *Commentaire des Punica de Silius Italicus*, II, livres 9 à 17, Droz, Genève, 1990, 115-120; a questi si aggiungono i più recenti contributi di U. Auhagen, *Stoisches bei Silius: Decius und Hannibal (*Punica *XI 157-258)*, in L. Castagna, G. Galimberti Biffino, C. Riboldi (edd.), *Studi su Silio Italico*, Vita e Pensiero, Milano, 2011, 73-85 e di T. Ricchieri, *Da Livio a Silio* cit.

Hic Pellaea virum Ptolomaei sceptra vehentum
eripuere minis, resolutaque vincula collo.
Atque eadem vitae custos mox deinde quieto
accepit tellus ossa inviolata sepulcro[4].

Lo storico augusteo narra la vicenda di Decio fino al suo arrivo ad Alessandria[5]. Dopo l'arresto da parte di Annibale, il Capuano viene imbarcato su una nave alla volta di Cartagine; una tempesta la sospinge fino a Cirene, città posta sotto la giurisdizione dei re d'Egitto. Decio si rifugia presso la statua del re e viene quindi condotto ad Alessandria, dove chiede e ottiene da Tolomeo IV di

[4] Cito secondo l'edizione critica di J. Delz (Silius Italicus *Punica*, edidit J. Delz, in aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae, 1987) eccetto che per la sua lettura a testo *ni* ***poena*** *iuvenem* ***indignum*** *miseratus ab alto* di 379, dove *poena* e *indignum* sono congetture rispettivamente di Heinsius e Delz per *poenae ... indignae* della tradizione. "Decio, l'altra sua preoccupazione, viene mandato, ahimè, in terra libica, custodito per la lenta ira di Annibale una volta rientrato, se dal cielo Giove, provando pietà per il giovane per l'immeritata punizione, non ne avesse volto il percorso verso l'antica città di Batto. Qui lo scettro pelleo di Tolomeo lo strappò alle minacce di quelli che lo trasportavano, e il suo collo fu liberato dalle catene. E la medesima terra che aveva difeso la sua vita in seguito accolse le sue ossa inviolate nella quiete del sepolcro".

[5] Livio riporta in forma indiretta e concisa i due appelli di Decio Magio ai concittadini rispettivamente contro l'accoglienza di una guarnigione punica in città e poi a favore di un'azione armata per scacciarla. Annibale tenta di arrestarlo, ma per evitare disordini chiede immediatamente, una volta entrato a Capua, di convocare il Senato; la richiesta viene accolta e esaudita il giorno dopo, per poter festeggiare debitamente il suo arrivo. La popolazione lo accoglie con entusiasmo, mentre Decio rimane ostentatamente nel foro, in compagnia del proprio figlio e di alcuni amici (Liv. 23, 7, 4-12). I capitoli 8 e 9 sono dedicati alla visita della città e al banchetto offerto in onore di Annibale; nel corso del convito, Pacuvio Calavio, quell'anno il magistrato più importante della città e uno dei principali artefici del patto coi Cartaginesi, dissuade il figlio dal tentativo di uccidere il condottiero punico. Livio riprende la narrazione relativa a Decio proprio dalla riunione del Senato, che viene indotto a consegnare Decio nelle mani di Annibale (23, 10, 1-4). Una volta ottenuto dal Senato di Capua il permesso di prendere in consegna l'unico cittadino a lui ostile, il condottiero cartaginese lo fa condurre con la forza nel suo accampamento (Livio riporta stavolta in discorso diretto le parole che Decio, pur incatenato, rivolge sprezzantemente alla cittadinanza) e decide di spedirlo tempestivamente a Cartagine, mosso dall'opportunità tutta politica di allontanare dalla patria un soggetto che avrebbe potuto nuocere al patto con i Capuani e dal timore che i senatori ne chiedessero la riconsegna a causa della sua capacità di sollevare il popolo contro gli accordi appena conclusi (23, 10, 5-10).

rimanere nel regno di chi aveva difeso e garantito la sua libertà (Liv. 23, 9-13)[6].

Silio apporta al resoconto di Livio alcuni cambiamenti: frappone centoventi versi tra i fatti di Capua che riguardano Decio e la sua partenza per Cartagine[7]; sostituisce la menzione della tempesta, che devia il corso della navigazione, con un intervento provvidenziale di Giove; tralascia il gesto di Decio di cercare riparo una volta a Cirene dietro la statua di Tolomeo e sostituisce il dialogo col re (condotto da Livio in forma indiretta) con un lapidario riepilogo della sua liberazione; glissa sul ruolo di Tolomeo come difensore e artefice di libertà. Infine, dà notizia dell'avvenuta morte di Decio, di cui non abbiamo altri riscontri[8].

Bauer[9] e Burck[10] hanno motivato la scelta siliana di fare menzione della sorte di Decio successiva alla partenza da Capua con la volontà di dare lustro in maniera compiuta ad un personaggio che aveva osato sfidare Annibale. Sempre Burck[11] ha addotto una possibile motivazione ulteriore: Decio avrebbe avuto in questo modo un riconoscimento non inferiore a quello tributato all'altro oppositore capuano, il figlio del nobile Pacuvio Calavio (il cui progetto di uccidere il capo punico viene reso noto, ricordo, solamente al padre). L'ipotesi è fatta

---

[6] Liv. 23, 10, 13 *nusquam malle quam in regno eius vivere quem vindicem atque auctorem habeat libertatis*.

[7] In Livio non vi è soluzione di continuità fra la cattura e l'invio a Cartagine. Cfr. U. Auhagen, *Stoisches bei Silius Italicus* cit., 80.

[8] Silio è a quanto pare l'unico autore antico che ci presenta la sua fine; si vedano a riguardo F. Münzer *s. v. Magius* 5, *RE* XIV 1, col. 439, 17-24 e M. Silvestri, *La vittoria disperata. La seconda guerra punica e la nascita dell'impero di Roma*, Rizzoli, Milano, 2015, 576. Di Decio Magio parla Velleio Patercolo, suo discendente, celebrandone la lealtà (2, 16, 2). Cicerone (*Pis.* 24 *Seplasia ... audierat Decios Magios*) era al corrente della fama di Decio come oratore (K. O. Matier, *A Commentary* cit., 36).

[9] L. Bauer, *Das Verhältnis der Punica des C. Silius Italicus zur dritten Dekade des T. Livius*, Junge & Sohn, Erlangen, 1883, 34, in polemica con M. Heynacher (*Die Stellung des Silius Italicus unter den Quellen zum zweiten punischen Kriege*, Weidmann, Berlin, 1877, 45 ss.), sosteneva che non fosse necessario pensare ad una fonte per noi perduta all'origine del racconto della morte di Decio ma che piuttosto Silio non volesse lasciare nell'incertezza la fine di quel coraggioso. La notizia presente in Silio doveva tuttavia corrispondere al reale andamento dei fatti, cfr. F. Münzer *s. v. Magius* 5, in *RE* XIV 1, col. 439, 22-24; U. Auhagen, *Stoisches bei Silius Italicus* cit., 83 e n. 29.

[10] E. Burck, *Silius Italicus. Hannibal in Capua* cit., 21 s. e n. 53.

[11] *Ibidem*, 22.

propria da Spaltenstein[12], per il quale è altrettanto probabile che l'enfasi con cui Livio ha narrato la vicenda di Decio in Egitto abbia spinto Silio a collocarne lì la morte e la sepoltura. La Auhagen ritiene che Silio, a differenza di Livio, avrebbe deciso di collocare a debita distanza il resoconto delle vicende di Decio sucessive alla sua cattura per non smorzare la forza drammatica delle sue ultime parole e per creare attesa sulla sorte che lo attendeva[13].

Nella sequenza in cui Silio narra le ultime traversie di Decio (11, 377-384), gli otto versi si collegano a due a due, quasi come se fossero distici elegiaci, racchiudendo in ogni coppia (377 s.; 379 s.; 381 s.; 383 s.) un'unità autonoma di significato. Ai vv. 377 s. si ripropone la figura di Decio, dopo il cambio di situazione rappresentato dall'allestimento del banchetto in onore di Annibale e il concitato dialogo tra Pacuvio e il figlio. La prima coppia di versi è parte integrante della sequenza[14] dedicata alle preoccupazioni, ... *duras* / ... *curas* (vv. 371 s.)

---

[12] F. Spaltenstein, *op. cit.*, II, 129.

[13] U. Auhagen, *Stoisches bei Silius Italicus* cit., 80-81. È pure possibile che Silio abbia inteso creare un collegamento più stretto tra i due sfortunati tentativi di opposizione ricorrendo a una cronologia degli eventi leggermente diversa da quella liviana. In Livio, infatti, il giovane Pacuvio viene presentato come un seguace di Decio, con grave imbarazzo del padre, che lo strappa dal suo fianco per condurlo, dopo insistenti richieste di perdono ad Annibale, al banchetto offerto in onore di quest'ultimo (Liv. 23, 8, 1-4), e tutto questo prima che Decio venga consegnato nelle mani del capo cartaginese. Nei *Punica* non vi è menzione di questi fatti; ma soprattutto, il tentativo del figlio di Pacuvio (303-368, versi preceduti dalla elaborata descrizione del banchetto durante il quale avviene il dialogo tra padre e figlio, 259-302) viene narrato solo dopo che Decio, a conclusione delle vicende che lo vedono protagonista a Capua, è stato trascinato in catene nell'accampamento di Annibale (vv. 155-258). Pacuvio, concludendo la prima parte del suo accorato discorso al figlio, può così menzionare Decio come esempio da non seguire: *...an tristia vincla / et Decius non erudiunt componere mentem?* (Sil. 11, 349-350). In versi di poco successivi (377-384) veniamo a sapere della sorte occorsa successivamente a Decio, che così si riprende la scena.

[14] Sil. 11, 369-376 *Postera lux Phaethontis equos proferre parabat / iam rapido summis curru splendente sub undis. / At iuvenis magno generatus Hamilcare duras / iam dudum exercet curas: Carthaginis arces / ire ferox Mago et patribus portare iubetur / nuntius acta ducis. Praeda et captiva leguntur / corpora dereptaeque viris sub Marte cruento / exuviae, fausti superis libamina belli.* "Il giorno successivo si preparava di già a far uscire i cavalli di Fetonte col rapido carro che risplendeva sotto la superficie delle onde. Ma il giovane figlio del grande Amilcare è intento oramai da tempo in gravose occupazioni: al prode Magone viene ordinato di raggiungere la rocca di Cartagine e di annunciare ai senatori le gesta del

di Annibale, personaggio che ad un certo punto 'scompare' dopo essere stato indicato come "reduce" (*reduci*, v. 378); da v. 378 diventa protagonista Decio, che secondo il racconto siliano viene condotto a Cartagine in attesa di subire la vendetta di Annibale una volta rientrato in patria. Per il condottiero cartaginese, il trattamento da riservare a Decio rappresenta solo una delle due incombenze (*altera curarum*, v. 377) che vanno sbrigate al più presto, mentre per il narratore principale l'interiezione *heu* (v. 378) segnala la partecipazione emotiva al dramma del Capuano fatto prigioniero e destinato a diventare oggetto, una volta in Africa, di una violenza privata e ingloriosa. Ai vv. 379 s. (*ni poenae iuvenem indignae miseratus ab alto / Iuppiter antiquam Batti vertisset ad urbem*) assistiamo invece a un improvviso cambiamento di situazione, determinato dal volere di Giove, deciso a stornare dall'uomo una fine immeritata: la nave su cui Decio viaggia prigioniero viene sospinta a Cirene. La città viene indicata tramite una dotta perifrasi, ... *antiquam Batti* ... *urbem* (v. 380). Silio dunque non menziona la tempesta ricordata da Livio, sostituendo a un evento determinato dal caso l'idea di un progetto provvidenziale. I vv. 381 s. illustrano le conseguenze immediate dell'approdo in quella città, l'allontanamento dei Cartaginesi di cui Decio era ostaggio e la liberazione. Il potere del re egizio viene evocato con un'espressione astratta (*Pellaea* ... *Ptolomaei sceptra*, v. 381); l'uso di un tale stilema è ricorrente in Silio, che in questo passaggio ricerca una dizione particolarmente solenne, in ideale prosecuzione rispetto alla perifrasi del verso precedente (... *antiquam Batti* ... *urbem*); per questo si menziona, al posto di un particolare monarca, un'autorità superiore e impersonale, che libera Decio dalle mani dell'equipaggio cartaginese rendendogli la libertà. Gli ultimi due esametri mettono in risalto la terra che accoglie l'uomo in vita e anche in morte assicurando una tomba al suo corpo, di cui si chiarisce che è rimasto indenne. Silio non parla del trasferimento di Decio ad Alessandria, informazione che abbiamo da Livio[15]; la *custos* ... / ... *tellus* evoca, più di quanto farebbe il nome di un preciso territorio (la città egizia o qualunque altra località del regno tolemaico), il senso tutto letterario del ricordo della fine di Decio, presentata in termini di una epigrammatica esemplarità. Anche la disposizione accorta delle parole, con *custos* e *tellus* in due versi differenti (che genera

comandante. Vengono scelti bottino, prigionieri e spoglie strappate via durante i sanguinosi combattimenti, offerte agli dèi per il favorevole esito della guerra".

[15] Liv. 23, 10, 11.

un senso di attesa: *custos* avrebbe potuto essere anche il re Tolomeo, in modo simile rispetto a Livio)[16] nonché il nesso *quieto / ... sepulcro* che 'racchiude' anche spazialmente, al suo interno, *ossa inviolata*, meritano attenzione[17]. Il passo, dove assume rilievo l'elemento di sorpresa, grazie al rivolgimento di situazione, e che culmina con l'ultima coppia di versi (con la menzione della terra che costituisce prima il rifugio per il prigioniero e successivamente diventa custode dei suoi resti), ricorda, per stile e contenuto, alcuni tratti dell'epigramma ellenistico, nello specifico quello di carattere funerario.

L'unicità dell'episodio di Decio è data dal fatto che egli si comporta da eroe, ma non è un guerriero armato[18]. I personaggi valorosi dei *Punica* sono (come è ovvio) perlopiù combattenti che si sfidano in mischie sanguinose o in duelli dove sono la forza fisica e le armi a decidere le sorti di uno scontro. Per comporre la conclusione di un confronto in battaglia che garantisse il ricordo del guerriero sconfitto, Silio aveva davanti a sé l'esempio dei poemi omerici, l'epica arcaica latina e, ovviamente, il modello virgiliano. Si pensi all'epitafio di Sil. 4, 396-400 che riprende il ricordo della morte di Eurialo e Niso in *Aen.* 9, 446-449[19]. Ma altri riferimenti erano possibili. In anni recenti, Dinter ha dedicato alcuni contributi alla presenza dell'epigramma greco nella poesia latina, prevalentemente epica ed elegia[20], dimostrando che molti eroi minori dell'*Eneide*, dei *Punica* e della *Tebaide* vengono ricordati con un breve necrologio in cui rivive l'eco dell'epigramma

[16] In Liv. 23, 10, 13 Tolomeo viene definito, secondo il pensiero di Decio, *vindicem atque auctorem ... libertatis*.

[17] L'aggettivo *inviolatus* ha solo cinque attestazioni nel poema, di cui due nel libro 11, dove accomuna Decio e il figlio di Pacuvio Calavio, gli unici due oppositori di Annibale a Capua; le altre presenze sono a 5, 179-180, nel contesto di un rito in onore di Apollo; nel libro sesto, detto della *domus* di Atilio Regolo (6, 440), il campione stoico cui Decio può essere accostato; a 13, 875, a proposito di Annibale; di questi due ultimi passaggi si parlerà più avanti.

[18] Per questo motivo Decio si esalta all'idea di poter sconfiggere quel condottiero invincibile, pur essendo egli armato della sua sola forza d'animo: Sil. 11, 225-227 *Necnon et Decio propiora pericula mentem / flammarant, tempusque adeo cernebat adesse, / quo laudes ducis invicti superaret inermis*.

[19] P. Hardie, *The Epic Successors of Virgil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 97.

[20] Mi riferisco in particolare a M. Dinter, *Epic and Epigram – Minor Heroes in Virgil's* Aeneid, *CQ*, 55/1, 2005, 153-169 e *Epitaphic Gestures in Statius and Silius Italicus*, in *Ritual and Religion in Flavian Epic*, ed. by A. Augoustakis, Oxford University Press, Oxford, 2013, 267-283.

greco, inteso sia come iscrizione funeraria sia come genere letterario[21], con scopi di volta in volta differenti[22].

Nel caso di Decio assistiamo a un conflitto del tutto particolare, assolutamente impari, tra chi è di fatto il nuovo arbitro della politica di Capua, forte di un esercito ben addestrato nonché temuto combattente, e un cittadino inerme[23]. Silio si trovava così di fronte al problema di celebrare un personaggio che non muore di morte violenta (grazie all'intervento di Giove) ma in una condizione di auto-esilio. Da qui, credo, la volontà di selezionare dal modello dell'epigramma epitimbico testi e motivi adeguati alla particolare situazione.

L'intero libro settimo dell'*Antologia Palatina* è dedicato a epitafi, vere e proprie trascrizioni di epigrafi e testi eminentemente letterari. Il tema della morte e i motivi che inevitabilmente ricorrono col rischio di ingenerare monotonia si prestano in questi testi[24] ad essere trattati e interpretati in base al canone dell'*imitatio cum variatione*,

---

[21] Id., *Inscriptional Intermediality in Latin Literature*, in *Inscriptions and their Uses in Greek and Latin Literature*, ed. by P. Liddel and P. Low, Oxford University Press, Oxford, 2013, 302-308.

[22] Dinter ha studiato in maniera approfondita l'uso di espressioni come *tu / te quoque*, che da formula epigrafica si trasforma in narrativa con una vita propria (*Inscriptional Intermediality in Latin Literature* cit., 308), assumendo una connotazione sepolcrale e divenendo un "gesto epitafico". Se da una parte questo procedimento serve a contrassegnare o predire la morte, dall'altro comporta il fare memoria del personaggio. Virgilio avrebbe seguito una tradizione ellenistica consistente nell'inserire dichiarazioni di poetica all'interno dei necrologi (M. Dinter, *Epic and Epigram – Minor Heroes in Virgil's* Aeneid cit., 168). Riguardo a Silio, Dinter (*Epitaphic Gestures in Statius and Silius Italicus* cit.) esamina i versi dedicati a Iarba (1, 414-417) e Arado (1, 383-386) rispettivamente l'ultima e la prima vittima di Murro a Sagunto, poi Tapso (4, 635) e Archimede (14, 676-678).

[23] Come è stato rilevato (U. Auhagen, *Stoisches bei Silius* cit., p. 82), Silio contrappone Decio al resto dei Capuani, mentre Livio aveva registrato i sentimenti preoccupati di una parte dei senatori di fronte alla richiesta di Annibale di avere in consegna Decio (Liv. 23, 10, 4 *omnes in eam sententiam ierunt, quamquam magnae parti et vir indignus ea calamitate et haud parvo initio minui videbatur ius libertatis*); malgrado ciò, non risulta che a quella richiesta sia stata mossa alcuna obiezione. Allo stesso modo, nemmeno i *clientes* di Decio (così come il figlio dello stesso e quello di Pacuvio), che secondo la ricostruzione liviana erano rimasti insieme con lui nel foro durante l'ingresso di Annibale a Capua (7, 10 *in foro cum filio clientibusque paucis otiose inambulavit trepidante tota civitate ad excipiendum Poenum visendumque*), sono stati in grado di opporre alcuna reazione alla sua cattura.

[24] Le citazioni degli epigrammi greci presi in esame sono tratte da *Antologia Palatina*, a cura di F. Conca, M. Marzi, G. Zanetto, vol. I, *Libri I-VII*, Utet, Torino, 2005.

trovando di volta in volta sfumature espressive differenti[25]. Molti epigrammi sono dedicati a personaggi di spicco in quanto poeti, filosofi o eroi[26]; tra i motivi che ricorrono nel libro, vi sono poi i pericoli del mare, frequente causa di morte[27]; ma tale elemento affiora solo in modo indiretto nella deviazione del percorso della nave su cui Decio viaggia prigioniero, *ni ... / Iuppiter antiquam Batti vertisset ad urbem* (Sil. 11, 379 s.; Livio 23, 10, 11 parla esplicitamente di una *tempestas*), che Silio preferisce presentare come frutto di un disegno provvidenziale voluto da Giove. Inoltre, negli epigrammi diviene talora protagonista la terra, anche quando, straniera, accoglie i resti di una persona proveniente da lontano. È ad esempio il caso di Eratostene, il grande scienziato e filologo nativo di Cirene[28], protagonista di un epigramma di Dionisio di Cizico. L'autore ricorda che non è stata questa città ad accoglierlo, ... οὐδὲ Κυρήνη / μαῖά σε πατρῴων ἐντὸς ἔδεκτο τάφων, nella tomba dei padri (*Anth. Pal.* 7, 78, 3 s.); egli è sepolto come amico in una terra straniera, ... φίλος δὲ καὶ ἐν ξείνῃ κεκάλυψαι (ibid. 5), designata al verso successivo ricorrendo a una perifrasi (da confrontare con la *antiquam Batti ... urbem* di Sil. 11, 380, perifrasi per Cirene) come il litorale dove ha sede Proteo, πὰρ τὸδε Πρωτῆος κράσπεδον αγιαλοῦ (v. 6): si tratta dell'isola di Faro, in Egitto[29]. L'epigramma *Anth. Pal.* 7, 74, opera di un Diodoro[30], è su Temistocle, esule dalla patria che pure aveva salvato (v. 2); a v. 3 leggiamo che trovò una terra e una tomba straniere, ὀθνείην ὑπέδυ χθόνα καὶ λίθον, perché così volle l'invidia, mentre le sue virtù avrebbero richiesto una

[25] F. Conca, introduzione al libro VII in *Antologia Palatina* cit., 573.

[26] Tra i numerosi poeti, vi sono Omero (*Anth. Pal.* 7, 1-7), Saffo (*ibid.* 14-17, 107), Callimaco (*ibid.* 41, 42, 415); non pochi i filosofi, tra cui Pitagora, che viene ricordato in *Anth. Pal.* 7, 120-122, mentre gli epigrammi di *Anth. Pal.* 7, 56-59 sono dedicati a Democrito. In *Anth. Pal.* 243, 249, 301, 437 si celebrano i caduti alle Termopili. A questi e ad altri personaggi sono dedicati diversi epigrammi (Conca, introduzione al libro VII in *Antologia Palatina* cit., 571).

[27] Qualche esempio: *Anth. Pal.* 7, 263-279; 285-294.

[28] Secondo questo epigramma, Eratostene sarebbe morto di vecchiaia. Tale notizia contrasta con quanto riporta il lessico Suda, secondo cui invece egli si sarebbe lasciato morire di fame non sopportando la sopravvenuta cecità (F. Knaack, *s. v. Eratosthenes von Kyrene*, *RE* VI 1, 361, 25-31).

[29] La città nativa di Eratostene, Cirene, la stessa presso cui viene condotta la nave su cui viaggia Decio, costituisce invece per il Capuano l'inizio della salvezza.

[30] Sui problemi relativi all'identità di questo autore si veda *The Greek Anthology. The Garland of Philip and some contemporary Epigrams*, vol. II, edited by A. S. F. Gow and D. L. Page, University Press, Cambridge, 1968, 263 s.

ricompensa ben maggiore (ibid. 3 s.). I personaggi di Temistocle e di Decio hanno più di un elemento in comune: entrambi sono presentati come incompresi in patria (per Decio, si vedano 11, 189 s.; 201; 258); entrambi, pur essendo campioni di virtù, vengono puniti anziché ricompensati per i loro meriti. Un altro epigramma del settimo libro dell'*Antologia Palatina*, di epoca successiva a quella di Silio, scritto da Diogene Laerzio, ricorda Senofonte[31]: il politico e filosofo ateniese, condannato all'esilio, decide di rimanere per sempre a Corinto, dove ha trovato accoglienza: ἀλλὰ Κόρινθος ἔδεκτο φιλόξενος, ᾗ σύ φιληδῶν / (οὕτως ἀρέσκῃ) κεῖθι καὶ μένειν ἔγνως (*Anth. Pal.* 7, 98, 3 s.). Anche questo testo mostra caratteristiche comuni all'epigramma *Anth. Pal.* 7, 74 di Diodoro e alla chiusa del passaggio siliano su Decio, in quanto Senofonte è pure accolto in una terra straniera che ne diviene, per sua volontà, la tomba[32]. Questo testo, pur seriore, mostra la permanenza all'interno del genere epigrammatico di specifici motivi (i meriti non riconosciuti verso la patria, l'allontanamento da essa, la sepoltura in una nuova terra che accoglie e preserva il personaggio illustre) con le relative ricadute linguistiche e stilistiche.

Tra i protagonisti di epigrammi destinati a morire in una terra diversa da quella di nascita figurano anche donne come Ἀτθίς[33] (*Anth. Pal.* 7, 368); l'autore è Erucio, o Ericio, collocabile intorno alla seconda metà del I secolo a. C.[34]. La donna parla in prima persona delle sue peripezie: condotta via dalla patria a causa di una guerra funesta scatenata dagli Itali (λοιγὸς Ἄρης Ἰταλῶν, v. 2), diviene concittadina dei Romani per poi essere condotta a Cizico, che saluta come terra a cui per sorte è stata destinata e dalla quale infine è stata accolta (χθών με καὶ ἡ κόλποις ὕστατα δεξαμένη, v. 6). In questo epigramma, come in quello di Dionisio di Cizico su Eratostene (*Anth. Pal.* 7, 78), è presente il verbo δέχομαι, il cui corrispettivo latino, *accepit*, ritroviamo nella rievocazione siliana; il motivo della terra che ospita e accoglie è

[31] Si tratta di uno dei due epigrammi dedicati da Diogene Laerzio al personaggio nella sua biografia (2, 6, 58) e confluiti nel settimo libro della *Palatina*.

[32] Una curiosa coincidenza tra il passaggio siliano e l'epigramma di Diogene è che ben poco si sa sia di Senofonte sia di Decio riguardo alle ultime fasi della loro vita; per Senofonte, si veda M. Treu *s. v. Xenophon* 6, *RE* IX A 2, 1573, 3-38.

[33] Potrebbe significare tanto "attica" in relazione alla provenienza quanto "Attica" inteso come nome di persona. La seconda è l'opinione, che pare più attendibile, sostenuta in A. S. F. Gow and D. L. Page (eds.), *The Garland of Philip* cit., II, 282.

[34] A. S. F. Gow and D. L. Page (eds.), *The Garland of Philip* cit., II, 279.

centrale anche nell'epigramma di Diodoro dedicato a Temistocle[35]. Inoltre, a v. 4 si dice che Cizico avvolge le ossa, ὀστέα, della donna, ossa che pure nel passo di Decio sono menzionate (11, 384 *ossa inviolata*). Un'altra donna, Eliodora, è protagonista di un noto epigramma di Meleagro di Gadara[36]. Di particolare interesse sono i vv. 9-10, con cui il componimento si conclude: si tratta della richiesta accorata alla terra nutrice (Γᾶ παντρόφε, dove l'aggettivo è un *hapax*) di prendere in braccio quietamente (ἠρέμα) la donna da tutti compianta, Ἀλλά σε γονοῦμαι, Γᾶ παντρόφε, τὰν πανόδυρτον / ἠρέμα σοῖς κόλποις, μᾶτερ, ἐναγκάλισαι (vv. 9 s.). Nei versi conclusivi che Silio riserva a Decio, *custos ... tellus* ricorda l'apostrofe meleagrea rivolta alla terra altrice Γᾶ παντρόφε, in quanto *tellus* è vocabolo che designa il suolo, la terra coltivata, che reca frutti (e *Tellus* è la divinità della terra nutrice), mentre *quieto* (*sepulcro*) ha un significato molto vicino all'aggettivo ἠρέμα.

Gli elementi tipici della poesia epigrammatica ellenistica che Silio presumibilmente seleziona si possono così trovare in alcuni componimenti dedicati a personaggi famosi, perlopiù morti per qualche ragione lontano dalla patria, come Eratostene e Temistocle; ma per l'attenzione rivolta all'atteggiamento accogliente della terra nei confronti del corpo del defunto si possono tenere in conto anche testi di cui sono protagoniste figure femminili, come Attica e Eliodora. Soprattutto quest'ultimo tratto, poco adeguato alla commemorazione di un eroe ucciso in combattimento, si prestava a ricordare chi non era morto di morte violenta.

Ma Silio testimonia che Decio non aveva potuto usare armi contro Annibale anche perché, nonostante i suoi ripetuti appelli a non allearsi con i Cartaginesi (11, 160-188 e 194-200), era stato lasciato solo dai propri concittadini. L'epilogo proposto nel poema per le vicende di Decio è in armonia con la precedente ricostruzione degli eventi (ai vv. 157-258) che, a differenza di quella liviana, più attenta alla valutazione politico-strategica del comportamento del capo punico[37], punta esclusivamente sul contrasto Decio/Annibale, che si gioca sul piano etico, e su quello Decio/Capuani, motivato dal mancato mantenimento della *fides* verso Roma. Così l'autonomia e superiorità morale che

[35] Tale motivo è ripreso nel testo di Diogene Laerzio.

[36] L'epigramma è stato reso ancora più celebre dalla ripresa fattane da Catullo nel carme 101. Della sterminata letteratura sull'argomento segnalo solamente F. Bellandi, *Ad Inferias. Il c. 101 di Catullo fra Meleagro e Foscolo*, *MD*, 51, 2003, 65-134.

[37] Si veda su questo anche T. Ricchieri, *Da Livio a Silio* cit., 458.

aveva spinto l'eroe a sfidare a viso aperto un nemico temibile con il presidio del coraggio e della parola, ma soprattutto della *fides*, come evidenzia l'espressione *armatumque fide pectus* (11, 206), poteva ben meritare un commosso e partecipe ricordo. Per questo motivo Silio non riprende il dettaglio narrato da Livio secondo cui Decio, una volta a Cirene, avrebbe cercato rifugio dietro la statua di Tolomeo[38] né l'idea liviana, attribuita al discorso di Magio, che un monarca potesse essere considerato artefice di libertà. Al contrario, il poeta flavio, che nella sequenza che va da v. 157 a 258 ha mostrato Decio con i connotati di un eroe stoico, disposto anche al suicidio come risposta alla soggezione della patria ai Cartaginesi (11, 186-188 '*... nullo nos invida tanto / armavit natura bono, quam ianua mortis / quod patet et vita non aequa exire potestas*')[39], presenta la sua morte lontana dal suolo paterno come una ricompensa per la lealtà dimostrata, al riparo dalla triste sorte che attendeva Capua[40]. È proprio nel corso della riconquista della città da parte dei Romani, infatti, che si fa nuovamente menzione di questo personaggio; i suoi concittadini, indifesi di fronte alla riconquista da parte di Roma, rivolgono un pensiero contrito alla

[38] Liv. 10, 11 *navem Cyrenas detulit tempestas, quae tum in dicione regum erant. Ibi cum Magius ad statuam Ptolomaei regis confugisset, deportatus a custodibus Alexandream ad Ptolomaeum.*

[39] Cfr. per questo passaggio K. O. Matier, *Stoic Philosophy in Silius Italicus*, *Akroterion*, 35, 1990, 68. Di Decio Magio è stato messo in risalto l'atteggiamento da stoico esemplare, per lo sprezzo del pericolo, per l'assoluta integrità morale e per l'esaltazione della morte volontaria, presentata come via d'uscita da una situazione ritenuta insostenibile; si vedano M. von Albrecht, *Silius Italicus. Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*, Schippers, Amsterdam, 1964, 32 e n. 26; 77-78 e, più di recente, U. Auhagen, *Stoisches bei Silius Italicus* cit. e T. Ricchieri, *Da Livio a Silio* cit., specie le pp. 440 e 448. Per Decio, così come per Atilio Regolo (sul quale si veda più avanti), mi persuadono soprattutto le riflessioni di chi pensa ad una "profonda assimilazione tra etica stoica e *mos maiorum* che aveva caratterizzato la cultura romana a partire dall'influenza di Panezio e Posidonio": così V. Neri, *Dei, Fato e divinazione nella letteratura latina*, in *ANRW*, II 16/3, 1986, 2026-2027. Già E. L. Bassett (*Regulus and the Serpent in the* Punica, *CPh*, 50/1, 1955, 1, 3 e nn. 3 e 13) presenta Regolo allo stesso tempo come campione della *prisca virtus* romana e come eroe stoico ("there are connections here both with the *prisca virtus* or «stoical» way of life of the Roman heroes of old and with more «official» Stoicism"). M. Billerbeck, *Stoizismus in der römischen Epik neronischer und flavischer Zeit*, in *ANRW*, II 32/5, 1986, 3134-3135; 3141-3143 parla della presenza nei *Punica* di uno stoicismo moderato, fatta eccezione per Scipione e soprattutto per Regolo, dove esso compare con maggiore evidenza.

[40] Si veda anche T. Ricchieri, *Da Livio a Silio* cit., 463.

sua virtù, immaginando la crudeltà dell'esilio cui sanno di averlo condannato: *nunc menti Decius serae redit et bona virtus / exilio punita truci* (13, 280-281)[41].

L'esemplarità della sorte di Decio trova in quella di Annibale una cartina di tornasole: di quest'ultimo viene predetto, ricorrendo a elementi lessicali in qualche caso coincidenti con quelli adoperati per Decio, che le sue ossa non avrebbero trovato riposo in patria. A 13, 874 s., infatti, la Sibilla, l'antica profetessa che accompagna il giovane Scipione nel mondo dei morti, pronuncia parole che suonano antitetiche a quelle usate dal narratore principale per ricordare la fine del maggiorente capuano: *'ne metue!' exclamat vates. 'Non vita sequetur / **inviolata** virum; patria non **ossa quiescent**'*[42]. Anche il Barcide sarà costretto ad andare in Africa contro la sua volontà, come prima era accaduto al suo prigioniero. A partire da quel momento, il generale invasore si sarebbe avviato ad una lunga, turbolenta fase della vita, destinata a concludersi con l'isolamento e il suicidio[43]. La somiglianza/identità dei termini usati per i due personaggi rispettivamente nell'undicesimo e nel tredicesimo libro non lascia dubbi sul confronto a distanza che Silio suggerisce al lettore: a *ossa **inviolata*** di 11, 384 fa eco ... ***Non** vita sequetur / **inviolata*** di 13, 874 s. (*ossa* resta isolato a v. 875); a ***quieto*** di 11, 383 risponde ***non ... quiescent*** di 13, 875. La sepoltura lontano dalla patria, presentata come un riconoscimento alla *bona virtus* (13, 280) di Decio, per Annibale assume i connotati di una punizione, preceduta dagli affanni che avrebbero afflitto ogni istante della sua vita.

La conclusione dell'esistenza di Decio rinvia anche alla vicenda di Atilio Regolo[44], console durante la prima guerra punica, catturato

---

[41] Il ricorso all'endiadi (***Decius ... et bona virtus***) è presente anche nell'altro richiamo a Decio, quello di Pacuvio che ammonisce il figlio: ... *an **tristia vincla / et Decius** non erudiunt componere mentem?* (Sil. 11, 349-350).

[42] Per il confronto si vedano anche K. O. Matier, *A Commentary* cit., p. 391 e C. Reitz, *Die Nekyia in den Punica des Silius Italicus*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern, 1982, 131 n. 2.

[43] Sulle circostanze ancora non del tutto chiarite della morte del generale punico si sofferma F. Ginelli, *La tradizione storica e biografica sulla morte di Annibale. Fonti e confronti*, *Aevum*, 94/1, 2020, 91-121.

[44] Per un accenno alla *fides* e alla *pietas* di Decio da accostare a quella di Regolo, si veda R. Marks, Fides, Pietas*, and the Outbreak of Hostilities in* Punica *1*, in A. Augoustakis, E. Buckley, C. Stocks, Fides *in Flavian Literature*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2019, 185, n. 40. Dell'ampia letteratura sulla

in Africa, vittima (secondo la versione di Silio) di un inganno del generale spartano Santippo. Ben noto è quanto gli accade in seguito: inviato in patria per portare in Senato le richieste dei Cartaginesi, propone di non acconsentire ad alcuna di esse e ritorna da ostaggio in Africa. Nella ricostruzione siliana, Maro, un suo vecchio soldato, non lesina al figlio Serrano i dettagli dei tormenti mortali inflitti al padre (6, 539-544). La fine di Decio sarebbe stata paragonabile a quella di Atilio se la nave su cui era stato imbarcato fosse giunta a Cartagine; riguardo a ciò che attende entrambi al termine del viaggio cui sono costretti Silio si esprime infatti in modo simile: Regolo ... *Tyriae sese iam reddidit* ***irae*** (6, 490), mentre il Capuano ... *Libycis dimittitur oris / heu Decius, reduci lentas servatus* ***ad iras*** (11, 377-378)[45]. Ma

figura di Regolo, presentato come saggio stoico, sia pur con sfumature diverse, ricordo M. Sechi, *Silio Italico e Livio*, *Maia*, 4, 1951, 287-288; M. von Albrecht, *Silius Italicus* cit., in particolare le pp. 62-73; E. Burck, *Die 'Punica' des Silius Italicus*, in E. Burck (hrsg.) *Das Römische Epos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979, 284-285; M. Billerbeck, *Stoizismus in der römischen Epik* cit.; U. Frölich, *Regulus, Archetyp römischer Fides: das sechste Buch als Schlüssel zu den Punica des Silius Italicus*, Interpretation, Kommentar und Übersetzung, Stauffenburg, Tübingen, 2000; A. Augoustakis, Comes ultima fati*: Regulus' Encounter with Marcia's Otherness in* Punica *6*, in id., *Motherhood and the Other: Fashioning Female Power in Flavian Epic*, Oxford University Press, Oxford, 2010, 156-195. Gli studiosi hanno giustamente individuato una connessione tra il Regolo oraziano e quello siliano (R. B. Steele, *The Method of Silius Italicus*, *CPh*, 17, 1922, 324; Bassett, *Regulus and the Serpent* cit., 1; R. Häussler, *Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie. Studien zum historische Epos der Antike. II Teil: Geschichtliche Epik nach Vergil*, Winter, Heidelberg, 1978, 173 e n. 53).

[45] Così la ... ***horrida*** *virtus* di Decio (11, 205; l'altra attestazione del nesso è a v. 419 del medesimo libro, riferita ai Cartaginesi) rammenta la ... ***horrida*** *cano / ... / caesaries* di Atilio (6, 426-428), nei momenti di maggior tensione emotiva che li vedono protagonisti. Si veda T. Ricchieri, *Da Livio a Silio* cit., 448 e n. 3 sull'ostentazione di un aspetto incolto che connota il rigorismo stoico. Simile è poi l'imperturbabilità che contraddistingue i due di fronte agli ostacoli: Decio si muove liberamente per Capua mentre vi entra Annibale, *sed liber ... / ...* ***intrepido*** *servaverat otia* ***vultu*** (11, 229-230), mentre Atilio (nel racconto di Maro) non cambia espressione mentre è in patria o a Cartagine o quando subisce il supplizio mortale, ***unum*** *etiam in patria saevaque in Agenoris urbe / atque* ***unum*** *vidi poenae quoque tempore* ***vultum*** (6, 387-388), e ancora, *placido ore* (6, 536). Pronunciando le loro ultime parole, entrambi alludono alla propria morte in modo non dissimile; così Decio: *...mihi fama* ***sub umbras*** */ te feret oppressum Capuae cecidisse ruinis* (11, 255-256); e Regolo: *sed mihi sit* ***Stygios*** *ante* ***intravisse penates****, / talia quam videam ferientes pacta Latinos* (6, 488-489). In entrambi i casi, la predizione è destinata a non realizzarsi. Un altro elemento in comune è l'uso dell'aggettivo *inviola-*

Giove non avrebbe permesso che vi fosse un nuovo Regolo; nei *Punica* è per sua insindacabile volontà, non per un caso, che Decio scampa ad una morte che anche per lui si preannuncia orribile[46].

I due personaggi hanno molto in comune. Regolo è esemplare per *fides* e *patientia*, al punto da incarnare la virtù morale di Roma messa alla prova da Annibale[47]; Maro, dopo averne ricordato il supplizio, evoca *Fides* e il santo nome della virtù legandole alla gloria futura dell'eroe (6, 546-550). Anche Decio tenta di difendere la sua cit-

---

tus, che qualifica gli *ossa* di Decio (Sil. 11, 384) ma anche la *domus* di Regolo, nelle parole della moglie: *... vestigia nostri / casta tori domus et patrium sine crimine servat / **inviolata** larem* (Sil. 6, 438-440; sull'analisi di questo passo e più in generale sulla caratterizzazione 'didoniana' della figura di Marcia rinvio a E. M. Ariemma, *Silio Italico e il tradimento di Regolo (tra esemplarità epica e* understatement *elegiaco)*, in *Satura. Collectanea philologica Italo Gallo ab amicis discipulisque dicata*, a cura di G. Abbamonte, A. Rescigno, A. e R. Rossi, Arte Tipografica Editrice, Napoli, 1999, 79-115).

[46] Neri (*Dei, Fato e divinazione* cit., 2027-2029) ritiene, secondo me persuasivamente, che Giove, pur avendo connotazioni stoiche, sia un dio personale, e che in Silio la sua azione rappresenti "la manifestazione di una provvidenza che premia nella storia la virtù"; in lui solo tra le divinità si identificano il dio stoico e quello "della religione politica e del mito" (ibid., 2030; cfr. anche 1977). Ma sulla valutazione della figura di Giove nei *Punica* la discussione è aperta. Studiosi come R. Häussler (*Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie. Studien zum historische Epos der Antike. II Teil: Geschichtliche Epik nach Vergil*, Winter, Heidelberg, 1978, 207-208) e W. Kissel, *Das Geschichtsbild des Silius Italicus*, Lang, Frankfurt a. M., 1979, 19-23; 44-68) hanno messo in dubbio per Silio l'identificazione di Giove con il dio stoico (il Giove staziano e quello di Valerio Flacco ne assumono con più frequenza i tratti, si veda V. Neri, *Dei, Fato e divinazione* cit., 1977); per Kissel, il padre degli dèi è come gli altri soggetto ai fati (*ibid*., 67-68). Secondo E. Lefèvre (Deque tuis pendentia Dardana fatis. *Beobachtungen zu den fata und den Göttern in Silius Italicus'* Punica, in *Studi su Silio Italico* cit., 271-272), che prende a esempio proprio i vv. 11, 377-384 relativi a Decio, Giove è da considerare un'allegoria poetica che incarna le virtù dei Romani; tale interpretazione è in linea con quella proposta per i *fata* (*ibid*., 266; cfr. altresì W. Kissel, *Das Geschichtsbild* cit., 67), che non costituirebbero una forza indipendente ma la somma dei comportamenti moralmente giusti da parte dei singoli uomini (si veda già O. Schönberger, *Zum Weltbild der drei Epiker nach Lucan*, *Helikon*, 5/1, 1965, 124 e 140, per il quale Silio considerava gli dèi "mehr als Requisiten denn als wirkliche Mächte"). In ogni caso, resta valido l'impianto stoico della rappresentazione degli dèi nei *Punica*, come ribadito da T. Baier (*Der Götterapparat bei Silius Italicus*, in *Studi su Silio Italico* cit., 281-296), secondo il quale è grazie ad esso che Silio può mantenere l'antica concezione della religione.

[47] Questa è, ad esempio, la chiave di lettura proposta nella monografia di U. Frölich, *Regulus, Archetyp römischer Fides* cit.

tà, armato solo della propria *fides*; durante la presa di Capua, è la stessa *Fides* a intervenire con un ammonimento (13, 281-291) subito dopo il ricordo di Decio e della sua *bona virtus* (13, 280-281) da parte dei concittadini.

Di recente, è stato sostenuto che una volta al sicuro in Egitto Decio diventa solamente un nome[48], invano evocato dai Capuani. Non sono persuasa che tale osservazione rispecchi in maniera incontrovertibile il dettato siliano, ma è certamente valida per Regolo, cui viene accordato l'onore di pronunciare il proprio (splendido) epitafio: *... fuit ille nec umquam, / dum fuit, a duro cessavit munere Martis / Regulus. Exsangui spectatis corpore nomen* (Sil. 6, 476-478)[49]. A Decio Magio, altrettanto immeritevole di punizione, il volere di Giove ha invece concesso una morte incruenta ed una sepoltura degne di un Regolo 'in tono minore'[50].

---

[48] T. Ricchieri, *Da Livio a Silio* cit., 462. Ma il popolo di Capua ricorda Decio poco prima di aprire le porte della città ai Romani (dunque in un momento cruciale per la propria sopravvivenza), non solo dando spazio all'elogio del proprio concittadino e al rammarico per non aver dato retta ai suoi ammonimenti, ma avendo ancora ben presente la sua condizione di esiliato.

[49] "Regolo visse e, finché visse, non arretrò mai di fronte al duro compito della guerra. Quello che state guardando è un nome in un corpo esangue". Dal momento in cui è stato privato della possibilità di opporsi al nemico con le armi, Atilio considera conclusa la propria esistenza, da cui prende le distanze anche parlando in terza persona. Per un commento a questi versi, rinvio a U. Frölich, *Regulus, Archetyp römischer Fides* cit., pp. 290-291.

[50] Silio fa immaginare per un momento che Decio Magio avrebbe potuto attuare quanto detto a Capua (11, 186-188): *... nullo nos invida tanto / armavit natura bono, quam ianua mortis / quod patet et vita non aequa exire potestas* (si veda U. Auhagen, *Stoisches bei Silius* cit., 83, che interpreta questi versi come probabile pensiero personale del poeta). In modo simile si era pronunciato il *deus* di Seneca nel *De providentia* (6, 7): *ante omnia cavi, ne quid vos teneret invitos; patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere*. Ma non era possibile forzare il dato storico. È presumibile che il passaggio sulla *ianua mortis* intenda far risaltare la fermezza di Decio per renderlo più simile a Regolo.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 693-706
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.693

LEGGERE I TESTI CRISTIANI OGGI: RAGIONI, METODI E FINALITÀ

Marcello MARIN*
(Università degli Studi di Foggia)

Keywords: *Classical literature, Christian literature; today's school and Christian literature; why do people read Christian texts?; studies of ancient Christian texts in the university: Bari's and Foggia's contribution.*

Abstract: ***Reading Christian texts today: reasons, methods and purposes***. *In light of the challenging situation of classical languages and literature and Christian studies in today's social and cultural context, the author's* lectio *aims to answer two questions (why do people read Christian texts? how to read them?) through a tripartite path: a) Christian texts, related to Latin and Greek classics, in Western culture; b) today's school and ancient Christian literature; c) studies of ancient Christian literature in the university research: Bari's and Foggia's contribution. The survey, which naturally refers in the first place to the Italian reality, presents valid considerations for the overall condition of the Christian studies today.*

Parole chiave: *letterature classiche, letteratura cristiana; scuola contemporanea e letteratura cristiana; perché leggere i testi cristiani?; la lettura di testi cristiani nell'università: il contributo di Bari e Foggia.*

Riassunto: *Partendo dalla difficile situazione che le lingue e letterature classiche e gli studi cristianistici vivono nell'attuale contesto sociale e culturale, la* lectio *dell'Autore si propone di rispondere a due domande (perché leggere i testi cristiani? e come leggerli?) attraverso un percorso tripartito: a) i testi cristiani, correlati ai classici latini e greci, nella cultura occidentale; b) il mondo della scuola e la letteratura cristiana antica; c) gli studi di letteratura cristiana antica nella ricerca universitaria: il contributo di Bari e Foggia. L'indagine, che fa naturalmente riferimento in primo luogo alla realtà italiana, espone considerazioni valide per la condizione globale degli studi di cristianistica oggi.*

Cuvinte-cheie: *literatura clasică, literatura crestină; literatura şcolară şi creştină de astăzi; de ce citesc oamenii texte creştine?; studii ale textelor antice creştine în centre universitate: contribuţia celor de la Bari şi Foggia.*

* marcello.marin@unifg.it

Rezumat: ***Citirea textelor creştine azi: motive, metode şi scopuri***. *Având în vedere situaţia provocatoare a limbilor şi literaturii clasice şi a studiilor creştine în contextul social şi cultural actual,* lectio *a autorului îşi propune să răspundă la două întrebări (de ce oamenii citesc texte creştine? cum să le citească?) pe o cale tripartită: a) texte creştine, legate de clasicii latini şi greci, în cultura occidentală; b) şcoala de astăzi şi literatura creştină veche; c) studii de literatură creştină veche în cercetarea universitară: contribuţia universităţilor din Bari şi Foggia. Sondajul, care se referă în mod firesc în primul rând la realitatea italiană, prezintă consideraţii valide pentru starea generală a studiilor creştine de astăzi.*

Ringrazio il caro amico Nelu Zugravu per avermi invitato a presentare questa conferenza che inaugura oggi, 23 aprile 2021, il colloquio annuale di dottorandi, masterandi, studenti classicisti (storici, filologi, epigrafisti, patrologi, ecc.), da lui organizzato insieme ai colleghi del comparto di filologia classica. La sua Rivista, *Classica et Christiana*, pubblicata dal Centrul de Studii Clasice şi Creştine, ha il grande pregio di aver affiancato al tradizionale ambito di ricerca sul classicismo greco-romano indagini sulla tarda antichità, sul cristianesimo e sulla patristica, sulla vita quotidiana nell'antichità greco-latina e cristiana, sull'antropologia culturale del mondo classico e cristiano: gli siamo tutti sinceramente grati per questo encomiabile ampliamento dei temi di ricerca, che consente alla Rivista di svolgere un ruolo significativo negli attuali orientamenti di studio sul patrimonio classico e cristiano.

Due sono, sostanzialmente, le motivazioni che mi hanno indotto a proporvi questo titolo[1]: il progressivo orientamento dei miei interessi, dopo una laurea in Lettere ad indirizzo filologico e linguistico classico, verso gli studi di letteratura cristiana antica e di filologia patristica (ne avevo sostenuto l'esame nel quarto anno di corso); e la consapevolezza che questi studi a me tanto cari richiedono oggi, se posso permettermi l'espressione, uno spot pubblicitario per rilanciare all'attenzione pubblica, e specialmente dei giovani, i loro contenuti e il loro primato. Farò naturalmente riferimento in primo luogo alla realtà italiana – che in ambito universitario conosce specifici settori disciplinari dedicati alla Letteratura cristiana antica e alla Storia del cristianesimo e delle chie-

[1] Affronto in questa conversazione un tema che mi impegna a più riprese da anni e mi consente di far conoscere diffusamente le linee di ricerca dei cristianisti di Bari e Foggia.

se, pur se oggi progressivamente impoveriti nei numeri dei componenti –, ma le considerazioni che espongo valgono, a mio parere, per la situazione globale degli studi di cristianistica oggi.

E due, ugualmente, sono le domande fondamentali cui le mie argomentazioni intendono fornire qualche risposta: perché leggere i testi cristiani? e come leggerli? A tali quesiti corrisponde l'impianto ternario del sottotitolo (ragioni, metodi e finalità del leggere i testi cristiani), che trova sviluppo nella scansione tripartita dei temi che la mia conversazione si propone di affrontare: e precisamente, a) i testi cristiani, correlati ai classici latini e greci, nella cultura occidentale; b) la scuola e la letteratura cristiana antica; c) gli studi di letteratura cristiana antica nella ricerca universitaria: il contributo di Bari e Foggia. Mi limiterò, naturalmente, a brevi cenni e a qualche stimolante 'provocazione' nel tempo consentito[2].

1. Cristiano vs classico nella cultura occidentale

Nell'attuale contesto sociale e culturale, se appare difficile la situazione delle lingue e letterature classiche, ancora più complicata è quella degli studi cristianistici, che tradizionalmente non hanno molto rilievo nella scuola (non mi riferisco, ovviamente, agli insegnamenti in ambito ecclesiastico, che privilegiano gli aspetti teologico dottrinale filosofico morale e costituiscono una specie di stabile 'zona protetta'). Solo faticosamente questi studi di ambito cristianistico erano riusciti a segnalarsi alla considerazione generale, dopo aver per lungo tempo vissuto o subìto la divaricazione fra mondo classico e cristiano. Tale contrapposizione si radicava su ben noti pregiudizi classicistici: per rimanere a tempi più recenti, la condanna del secolo XVIII sul versante estetico nei confronti di quanto era postclassico, considerato come imbarbarimento, la contestazione ideologica anticristiana e anticlericale

[2] Le prime due sezioni di questo contributo riprendono con modifiche e sviluppi il mio *Perché leggere i testi cristiani oggi; o del continuo presente della tradizione*, in G. Cipriani e A. Cagnolati (a cura di), *Scienze umane tra ricerca e didattica*. I. *Dal mondo classico alla modernità: linguaggi, storie e luoghi*, Foggia, 2019, 105-116. Ricordo con dolore e commozione l'amico Gianni Cipriani, improvvisamente scomparso il 6 aprile di questo 2021: con un piccolo gruppo di colleghi 'visionari' egli ha reso possibile nel 2000 l'utopia della nascita della Facoltà di Lettere (oggi Dipartimento di Studi Umanistici) a Foggia, contribuendo vivacemente alla vita culturale dell'Ateneo foggiano e della città dauna con i suoi studi sulle modalità compositive dei testi latini e sulla loro ricezione in età moderna e contemporanea.

di matrice illuministico-massonica, la diffusa etichetta della 'decadenza' applicata sul piano culturale al latino cristiano; ma era, tale contrapposizione, parallelamente corroborata dagli stessi cultori di interessi teologico-patristici, spesso più attenti all'esaltazione apologetica che all'approfondimento storico filologico letterario. Gradatamente il rapporto negato ha assunto contorni più equilibrati: partendo dall'analisi della contemporaneità storico-letteraria dei due mondi, diverse Scuole europee hanno condotto, specialmente nel secolo scorso, ricerche sulle reciproche influenze e interferenze, sulla condivisione di motivi e valori, sulla forza unificatrice del linguaggio, veicolo di comunicazione imprescindibile, e in parallelo messo a fuoco le differenze e specificità essenziali, specie sul piano filosofico-teologico o metafisico. Penso alle diverse prospettive che hanno sviluppato in chiave comparatistica la scuola francese di Marouzeau, Blaise, René Braun e in particolare la scuola sorboniana del Marrou sul tardoantico o l'*Antike und Christentum* del Dölger, felicemente proseguito nello *Jahrbuch* e nel connesso *Reallexikon*, entrambi specificati dall'aggiunta *für Antike und Christentum*; penso all'ambito di ricerca delle fonti con le indagini di *Quellenforschung* e della fortuna degli autori classici nei testi cristiani; penso ancora ai solidi apporti della scuola svedese di Löfstedt e della scuola di Nimega, rappresentata da Schrijnen e dalla Mohrmann, interessata alla lingua dei cristiani, la *Graecitas* e la *Latinitas Christianorum primaeva*. Merito principale di queste ricerche è stato l'aver sottolineato l'aspetto connettivo della formazione, della *paideia*, della scuola di grammatica e di retorica, grazie alla quale il mondo classico era rifluito nel cristiano e i cristiani consideravano come loro patrimonio elementi vitali della cultura classica, pur impegnandosi a orientarli in maniera diversa[3].

E così, anche se alcuni latinisti e grecisti di stretta osservanza continuavano a ritenere la letteratura cristiana antica ambito periferico privo di utilità, rifiutando programmaticamente di riconoscerne autonomia e significato, la disciplina recuperava il suo ruolo naturale di prosecuzione degli insegnamenti di letteratura greca e latina, di cerniera fra la latinità classica e quella medievale, di collegamento con la storia della filosofia antica, la storia della chiesa e delle religioni, esten-

[3] Eccellente presentazione in L. F. Pizzolato, *"Civiltà Classica e Cristiana": le ragioni e le intenzioni d'una nuova Rivista*, *CCC*, 2, 1981, 105-116.

dendosi con apertura interdisciplinare oltre i confini della scienza dell'antichità[4]. Restituiva insomma a più diffusa consapevolezza la convinzione che anche di autori cristiani si è nutrita la civiltà dell'intera Europa e che anche in questi si debba trovare la chiave per la comprensione dell'*humanitas*, della creatività, del senso critico dell'uomo moderno.

Ma riprendiamo metodicamente l'esposizione soffermandoci brevemente su due ordini di problemi. La prima questione che si pone alla nostra riflessione riguarda il dibattito, per lungo tempo sviluppato, se la letteratura cristiana antica sia un'autentica letteratura o solo il fondamento e l'espressione di una verità di fede. Credo che già le considerazioni precedentemente esposte siano sufficienti a rispondere a tale interrogativo affermando che evidentemente abbiamo a che fare con una letteratura dalle caratteristiche culturali ben definite. Giuseppe Lazzati, che è stato professore ordinario di Letteratura cristiana antica presso l'Università Cattolica di Milano (1909-1986), ne segnalava due, di straordinario rilievo: da una parte, l'incontro, non di rado conflittuale, del cristianesimo con le culture coeve, che porta ad assumere o rigettare, almeno a parole, contenuti e mezzi espressivi della tradizione antica, a sviluppare posizioni di pensiero diversamente caratterizzate da presenze di scuole filosofiche diverse, a produrre interpretazioni parziali o errate dell'evento cristiano, le eresie; dall'altra, l'influsso determinante della novità di tale evento sulla stessa novità espressiva degli autori cristiani, nell'impegno di coniare vocaboli nuovi, di innovare significati di vocaboli antichi, di forgiare la propria comunicazione scegliendo determinate forme stilistiche[5].

La seconda questione concerne il problema se questa letteratura meriti una trattazione separata o sia da ritenere semplicemente una fase evolutiva delle letterature classiche[6]. A tale proposito, richiamando e ampliando le precedenti considerazioni di Lazzati, vi presento un sintetico elenco dei principali elementi innovativi delle lettere cristiane: l'incontro/scontro e la sintesi, ardita e difficile, fra mondo giudaico con il suo retroterra orientale e mondo grecoromano; la ricezione della

---

[4] Cfr. E. Giannarelli, *Se Firenze rinuncia alla letteratura cristiana antica*, https://www.toscanaoggi.it, 18 gennaio 2015 (ultimo accesso 9.4.2024).

[5] G. Lazzati, *Introduzione* a M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze-Milano, 1969, 5-10 (8).

[6] Il problema, che ha richiamato l'attenzione e la presa di posizione di molti studiosi, vede i cristianisti convinti della necessità di una trattazione separata.

Bibbia e la produzione letteraria derivante, in primo luogo l'amplissima attività esegetica; le trasformazioni nei generi letterari usuali nel periodo imperiale e l'introduzione di nuovi generi (i vangeli, gli scritti agiografici, le omelie); il rilievo della produzione dottrinale caratterizzata da inediti contenuti e problematiche; la straordinaria diffusione delle tematiche per il tramite dell'attività omiletica che grandemente contribuisce alla popolarità e al realismo della cultura cristiana; la poesia al servizio della liturgia e del culto; le innovazioni linguistiche corrispondenti alle nuove idee (parole nuove e astratte, verbi sconosciuti, aggettivi rari, costruzioni inusitate, ebraismi); il superamento dei precedenti canoni estetici e retorici; lo sviluppo del linguaggio affettivo, figurato e simbolico; il salvataggio del patrimonio culturale classico e la sua risemantizzazione. È evidente la straordinaria complessità e rilevanza della letteratura cristiana, che si configura come l'esperienza culturale più innovativa dell'età tardoantica[7]; è evidente che, nonostante gli elementi di continuità e l'adozione del medesimo strumento linguistico, la letteratura cristiana non è riducibile ad una fase delle letterature classiche: è, in larga misura, consapevolmente, programmaticamente, anche polemicamente una letteratura altra[8]. Nel contesto coevo, per numero e qualità dei loro scritti, gli autori cristiani prevalgono nettamente sui contemporanei scrittori profani; sul piano della fortuna, sono destinati a esercitare profondo influsso, pur se spesso misconosciuto, sulla letteratura teologia filosofia storia medievale e su molti processi, culturali e artistici, delle età successive, che, ben indagati, rivelano le loro radici o significative analogie.

2. La scuola e la letteratura cristiana antica

A questo punto, rovescerei la domanda che prima proponevo. Perché *non* leggere i testi cristiani? Perché lasciare ai nostri studenti un vuoto culturale che si estende da Tacito a Dante, con la sola ecce-

[7] M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato (Al), 1999, 10.

[8] B. Clausi, *I Padri e i classici. Difficili percorsi dalla ricerca alla scuola*, *Auctores Nostri*, 1, 2004, 225-235 (231).

zione – forse – di Agostino? Il problema di fondo non è la cultura umanistica[9], ma la modalità con cui viene trasmessa: essa – è stato felicemente osservato – «è sempre lì, viva, ed è fatta di cuore, e il cuore umano non cambia»[10]. Perché allora consentire agli studenti dei licei di ignorare scritti come i Vangeli, figure come quelle di Paolo, Origene, Basilio di Cesarea, in ambito greco, o dei grandi scrittori latini fra II e V secolo? Eppure, il greco dei Vangeli, come la loro versione latina, il latino degli Atti dei martiri o della grande tradizione omiletica potrebbero costituire anch'essi ottima base per esercizi introduttivi alla conoscenza delle lingue antiche, della loro evoluzione, dell'attenzione alla parola nelle volute ripetizioni e riprese, nei parallelismi simmetrici o antitetici, nelle assonanze, rime, paronomasie e figure di suono.

Così, lo specifico versante della lingua latina merita di essere conosciuto nei suoi arricchimenti e trasformazioni che autorizzano a parlare di un 'latino cristiano': un lessico adeguato alle straordinarie novità del messaggio cristiano, ricco di vocaboli derivati e traslitterati dal greco e di calchi semantici, di neologismi di formazione e significato; una forma compositiva che assimila il modello biblico, parola di verità rivelata in un libro sacro, ma non rinnega il patrimonio classico e il ruolo della retorica, così da raggiungere livelli di arte raffinata e ricercata o da esprimersi con sintassi e vocabolario di straordinaria semplicità e immediatezza[11]; un tessuto linguistico sintattico contenutistico che darà un'impronta decisiva ai vari linguaggi neolatini.

Se dunque alla parola compete il ruolo di esprimere convinzioni e sentimenti, sogni e progetti, il pensiero razionale e le passioni folli, del letterato è proprio il compito, nobile e tormentoso, di restituire vita e significato alle parole consunte dall'uso o precipitate nell'indifferenza, di rinnovare il flusso delle parole per esprimere e definire il nostro vissuto, di offrire nuove parole alla conoscenza, alla politica, all'amore,

---

[9] Secondo la provocatoria dichiarazione di Marco Lodoli (*La fine dell'umanesimo*, 'la Repubblica', 31 ottobre 2012, 39), per il quale la cultura umanista sembra aver concluso il suo ciclo e ai giovani studenti non arriva più niente di tutto quel mondo che ha ospitato e educato generazioni e generazioni.

[10] *Giovani e cultura umanista: è davvero un binomio impossibile? Dialogo con Marco Lodoli*, https://www.frammentirivista.it, 4 settembre 2014 (ultimo accesso 9.4.2024).

[11] Cfr. S. Deléani, *Les caractères du latin chrétien*, in E. dal Covolo, M. Sodi (a cura di), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, Città del Vaticano, 2002 (*Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* 17), 3-25.

alla pietà (sono considerazioni del filosofo Savater[12]). In questo la lettura anche degli scrittori latini cristiani, di Agostino in particolare, è preziosa. Di contro alla povertà del nostro linguaggio asciutto ed essenziale, ma spesso vuoto e teso a trasmettere «parole generiche e astratte, parole buone per tutti gli usi, parole che servono a non pensare e a non dire» (l'espressione è di Calvino)[13], Agostino è maestro di una parola che insegna avvince affascina, che ha esercitato influsso e suscitato emozioni nei secoli: *auctor* nella scelta lessicale motivata, nella sicurezza terminologica volta a catturare l'unicità dell'esperienza.

Non abbiamo il tempo in questa sede di esaminare l'esempio più noto della scrittura agostiniana, le celebratissime *Confessioni* universalmente riconosciute come il capolavoro e la gemma della letteratura latina della tarda antichità[14]: preghiera personale che fa proprio il linguaggio biblico e innalza il cuore a Dio, parola di confessione nell'unità di un nuovo genere letterario. Ma sempre da Agostino possiamo riprendere, almeno per cenni, la riflessione su parola interiore e proferita, evidente testimonianza della capacità di approfondimento e dell'attualità del nostro autore. Per l'Ipponense, la parola interiore, già concepita nell'animo nella sua interezza e assolutezza al di fuori di ogni forma linguistica, viene poi proferita all'uditore nella sua specifica lingua; e colui che parla, nel comunicare all'altro la propria parola, nulla perde di ciò che aveva, mentre colui che ascolta, all'udire il suono della voce, comincia ad avere ciò che il suo interlocutore pensava, così che entrambi lo posseggano compiutamente: è dunque 'parola' (*verbum*) il suono che corrisponde ad un significato, è invece semplice *vox* l'emissione di un suono privo di intellegibilità. L'immagine del suono come

[12] Si veda l'intervento di Fernando Savater, *Così parlò Savater*, 'L'espresso', 6 novembre 2008, 140-144 (trad. di Guiomar Parada). Le riflessioni di Savater prendono avvio dalle considerazioni di Emily Dickinson, «timida poetessa dell'Ottocento» («Non conosco nulla al mondo che abbia potere quanto la parola. A volte ne scrivo una e la guardo fino a quando incomincia a splendere»), per illustrare le dinamiche della parola, che nella novità del conio risplende brillante, e i rischi insiti nell'assuefazione, che alle parole sottrae splendore e sapore: parole consumate, parole di cartapesta. Su YouTube (https://www.youtube.com/watch?v=37b_-JjkHhuw: ultimo accesso 9.4.2024) è disponibile un'intervista a Savater del 17 dicembre 2008 sul potere delle parole, che riprende molti concetti dell'articolo.

[13] I. Calvino, *Lo scoglio di Montale*, nel volume *Perché leggere i classici*, Milano, 1995, 241.

[14] Vedi, ad esempio, J. Fontaine, *Introduzione generale* a *Sant'Agostino, Confessioni*, volume I (*Libri I-III*), Milano 1992 (primo dei cinque volumi curati da vari specialisti per la Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1992-1997), xii.

'veicolo', che manifesta il pensiero concepito e lo conduce alle orecchie e alla mente, si intreccia con efficacia con quella della parola interiore, nascosta e invisibile. E partendo dall'analogia con la situazione umana il vescovo ripropone frequentemente al suo pubblico queste considerazioni nelle più diverse variazioni omiletiche, per illustrare temi di grande impegno teologico, la serie dei rapporti Cristo / Giovanni Battista (*Verbum* / *vox*), verbo-parola e Verbo di Dio, verbo-suono e Verbo onnipotente[15]. Che Agostino sappia dare prova di una straordinaria lucidità sui problemi della lingua e sui modi della comunicazione orale è stato da tempo rilevato[16]: e penso che possiamo pienamente condividere questa valutazione.

Se poi si desidera ancora seguire un percorso tematico, la fortuna di una parola, di un'immagine, di uno specifico argomento o problema, dai classici ai cristiani ai moderni, molti esempi si potrebbero fornire. Parallela alla fortuna dei classici, anche la fortuna dei testi cristiani rivela aspetti sconosciuti della cultura e della società moderna. Pochi penserebbero di confrontare *Il Maestro e Margherita* di Bulgakov con l'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, di studiare il *Protovangelo di Giacomo* in rapporto a *La buona novella*, splendida realizzazione del nostro cantautore Fabrizio De André, di verificare quanto Leopardi si ispirasse alla Scrittura e ai Padri o Tasso conoscesse le *Omelie sull'Esamerone* di Basilio di Cesarea, o ancora di mettere in parallelo il pavimento musivo di Aquileia con l'esegesi coeva al libro di Giobbe o la forma ottagonale dei battisteri con l'idea dell'*octava dies*, il giorno senza tramonto, l'eternità in cui il credente entra con il battesimo, ripetutamente enunciata dagli autori cristiani: eppure, questi sono gli argomenti trattati, in forma laboratoriale, in un corso triennale di Letteratura cristiana antica[17]. Né era facile immaginare di poter rintracciare anche nel diario intimo di Ionesco, uno dei maestri del teatro dell'assurdo, la

[15] M. Marin, *Voce e Parola, Parola e Verbo. Note su Agostino predicatore*, in *Comunicare l'indicibile. Studi in onore di S.E. Mons. Cosmo Francesco Ruppi nel 25° anno di Episcopato*, Lecce, 2005, 73-83, anche in Id., *Studi agostiniani. Trenta saggi fra retorica ed esegesi*, Bari, 2019 (*Auctores Nostri* 21), 113-121.

[16] Chr. Mohrmann, *Le latin commun et le latin des chrétiens*, in *Études sur le latin des chrétiens*, III, Roma, 1965 (*Storia e Letteratura* 103), 13-24 (16; già in *VChr*, 1, 1947, 1-12). Anche la trattazione sul *signum* e la piena identificazione tra parola e segno nel *de doctrina christiana* riscuotono oggi vivo apprezzamento da parte dei semiologi: vedi M. Simonetti (a cura di), *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, Milano, 1994, xx e 420.

[17] Firenze, a.a. 2014-2015: Giannarelli, *Se Firenze rinuncia* cit.

presenza delle *Confessioni* di Agostino[18], o che l'emozionante racconto della morte del giovane amico, descritta nel libro IV delle medesime *Confessioni*, trovasse eco e risonanze letterarie (e, naturalmente, differenze) in opere degli ultimi quarant'anni, da Fred Uhlman ad Haruki Murakami, da Andrea De Carlo a Federico Moccia[19].

Sarebbe agevole prolungare questa galleria di esempi con altre figure, bibliche e cristiane, con altri testi e altri temi, che potrebbero sollecitare gli studenti ad interessarsi, sia pure in modo antologico, a testi fondamentali, veri capolavori del mondo antico. Questa serie di percorsi può aprire le pagine dell'antica letteratura cristiana a letture che trasversalmente nel tempo e nello spazio affrontino i medesimi nodi esistenziali e ne offrano le più disparate soluzioni; può insomma grandemente contribuire alla formazione di un sapere storico e critico, fondato sulla capacità di coniugare senso del passato e del presente, da affiancare al sapere empirico nutrito di contemporaneità e proclive alle mode stabilite dai *mass media*. Al presente assoluto dell'universo digitale, carico di sogni sul futuro[20], è necessario accostare criticamente il continuo presente della tradizione[21], anche della tradizione cristiana.

3. La letteratura cristiana antica nella ricerca universitaria: il contributo di Bari e Foggia[22]

Analoga alla *querelle* tra classicisti e cristianisti su ruolo, significato e importanza della letteratura cristiana antica e sulla sua presenza nella cultura contemporanea si è a lungo sviluppata un'altra contesa fra gli studiosi di letteratura cristiana antica, contrapponendo sostenitori dello studio degli aspetti formali ed espressivi degli autori cristiani, quasi ambito specifico della ricerca letteraria, e sostenitori dello studio dei contenuti dottrinali dei loro testi, quasi ambito specifico della ri-

---

[18] M. Marin, *Eugène Ionesco lettore delle "Confessioni" di Agostino*, in *Auctores Nostri*, 2, 2005, 129-140 = *SAA*, 12, 2006 (2007), 187-198, anche in Id., *Studi agostiniani* cit., 513-526.

[19] M. Marin, *La morte dell'amico in antichi e moderni racconti*, in *Auctores Nostri*, 8, 2010, 407-428, ripreso in Id., *Studi agostiniani* cit., 527-549.

[20] Così potremmo sintetizzare molti degli attuali orientamenti scolastici.

[21] La formulazione è di Pizzolato, *"Civiltà* cit., 116.

[22] Questa sezione riprende in parte la *Presentazione* della raccolta di miei saggi *Retorica ed esegesi. Studi di letteratura cristiana antica*, Bari, 2021 (*Auctores Nostri* 24), 11-20 (11-14).

cerca degli storici del cristianesimo o della teologia: irrigidita nel contrasto, la contesa trascura la convinzione degli antichi del nesso inscindibile tra forma e contenuto nell'espressione letteraria e, nel riproporne la separazione, non riconosce una specifica novità di questa letteratura, l'ipertrofia dei contenuti dottrinali[23]. Bisogna però osservare che, mentre cresce il numero delle Collane che, con caratteristiche diverse e differenti meriti, pubblicano edizioni o traduzioni di testi patristici, mentre le storie della letteratura latina o greca inseriscono, con risultati proporzionali alle competenze dispiegate, sezioni sulla storia letteraria del mondo cristiano antico, si è progressivamente e sensibilmente ridotto il numero di Riviste e Collane italiane che dedichino specifica attenzione all'espressione letteraria degli antichi testi cristiani e alla loro fortuna[24]. Invece, proprio di questo tipo di indagini mi è sembrato si avvertisse la necessità.

Le mie istanze si collocavano su una linea di continuità con uno dei nuclei storici della ricerca svolta dai due più antichi esponenti di quella che è stata definita la "scuola di Bari", mons. Francesco Di Capua (1879-1957) e Antonio Quacquarelli (1918-2001)[25]. Dei due studiosi, il primo fu vincitore del concorso a ordinario nel 1948[26] e titolare della Cattedra di Letteratura cristiana antica a Bari negli anni accademici 1948-1950. Mons. Di Capua[27] si segnala per gli studi sulla continuità

[23] M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia* cit., 10-11 (l'espressione è conservata nella successiva edizione con lo stesso titolo, Bologna, 2010, 13).

[24] Vedi M. Marin, *"Auctores Nostri". Una nuova Collana di studi cristianistici*, *Auctores Nostri*, 1, 2004, 11-18. Un solo segnale in controtendenza mi sembra di cogliere nell'affiancamento dal 2018, nella Direzione di *Maia. Rivista quadrimestrale di letterature classiche*, della cristianista Sandra Isetta a Guido Paduano e Alessandro Schiesaro: alla cara, validissima Amica esprimo vivissimi complimenti.

[25] Per una ricostruzione più puntuale delle figure dei due studiosi vedi i miei *Bari: dagli studi di retorica patristica alla metodica interdisciplinare*, in M. P. Ciccarese (a cura di), *La letteratura cristiana antica nell'Università italiana. Il dibattito e l'insegnamento*, Firenze, 1998 (*Letture Patristiche* 5), 229-240; *Antonio Quacquarelli e la retorica antica*, *Auctores Nostri*, 8, 2010, 9-20; e ancora M. Simonetti, *Ricerca patristica e promozione degli studi cristianistici in Antonio Quacquarelli*, *VetChr*, 39, 2002, 5-17 e G. Otranto, *L'attività di Antonio Quacquarelli tra ricerca e impegno per il territorio*, *ibid.*, 19-33.

[26] La Commissione, costituita da Gaetano De Sanctis, Concetto Marchesi, Raffaele Cantarella, Nicola Terzaghi, Quintino Cataudella, dichiarò vincitori Michele Pellegrino, chiamato a Torino, Emanuele Rapisarda, chiamato a Catania, e Francesco Di Capua.

[27] Riprendo con modifiche il mio *La prosa d'arte cristiana latina*, in E. dal Covolo, M. Sodi (a cura di), *Il latino e i cristiani* cit., 29-54 (34-35).

della lingua latina, della quale segue la graduale trasformazione per gli sviluppi che assume con il cristianesimo, le invasioni barbariche, l'epoca medievale; rimeditando la lezione degli antichi, cerca nella lingua i contenuti che trasmette e la forma che li invera analizzando con grande attenzione e sensibilità l'ordine delle parole, l'intreccio delle varie unità che compongono il periodo, l'euritmia che si manifesta nelle variazioni della quantità e degli accenti. Per cogliere tutte le sfumature dei contenuti trasmessi, per valutare le differenze nella prosa degli *auctores*, per ascoltare i loro più intimi richiami, sceglie un ambito di indagine di notevole spessore e significato, lo spostamento della quantità e il nuovo alternarsi della quantità e dell'accento: merito specifico della sua ricerca è l'aver seguito le diverse fasi del *cursus* da Cicerone sino a Dante registrando le lente trasformazioni che il progressivo indebolimento della quantità via via determinava; e in questo campo i suoi studi, apprezzati con unanime riconoscimento dalla critica, sono ancora considerati fondamentali.

Continuatore delle migliori risultanze di Francesco Di Capua è Quacquarelli, vincitore del concorso a ordinario nel 1957[28] e titolare della Cattedra di Letteratura cristiana antica a Bari negli anni 1958-1974, anno del trasferimento a Roma "Sapienza". Del maestro egli assimila i temi fondamentali, approfondendo gli aspetti della comunicazione verbale, della lettura ad alta voce, delle variazioni di tonalità in relazione alle sfumature degli stati d'animo e alle opportune *distinctiones*, delle modulazioni per *cola* e *commata*, dello sviluppo del *genus commaticum* e di quello litanico; e a tali indagini apre nuovi orientamenti con lo studio degli schemi, dei quali ha ripetutamente sottolineato la dinamica concettuale immanente alla natura umana, la forza espressiva finalizzata alla comunicazione, l'efficacia, nella *compositio* dei Padri, per il rilievo interiore degli stati d'animo.

Lettori attenti e appassionati delle pagine del *De doctrina christiana* di Agostino, gli studiosi 'baresi' ne recuperano e valorizzano l'apporto più specifico: le riflessioni sulla retorica perenne, universale, non differenziata, come capacità in tutti innata di servirsi degli schemi, *modi locutionis* connaturali ad ogni forma di linguaggio e ricorrenti nei sacri testi come negli *auctores* della classicità e nel parlare quotidiano

[28] Ne furono commissari Luigi Alfonsi, Quintino Cataudella, Michele Pellegrino, Emanuele Rapisarda, Ettore Paratore (subentrato al defunto mons. Di Capua), che proclamarono vincitori Giuseppe Lazzati, chiamato alla 'Cattolica' di Milano, Quacquarelli e Manlio Simonetti, chiamato a Cagliari.

e comune; il riconoscimento della loro importanza per la comprensione delle Scritture; l'articolazione musicale del periodo in *cola* e *commata*; il nesso indissolubile fra *sapientia* ed *eloquentia* (la sapienza procede dalla sua casa, dal petto del sapiente, e l'eloquenza, sebbene non chiamata, la segue come inseparabile ancella); la peculiarità degli *auctores nostri* (la Scrittura e i Padri), che si esprimono mediante una *altera eloquentia* nutrita di sapienza e non riducibile o equiparabile alla retorica tradizionale[29], anche se mediante gli schemi e gli strumenti di questa l'Ipponense cercherà di analizzare e valutare la prosa degli scrittori cristiani. E su questo fondamento Di Capua e Quacquarelli approfondiscono gli aspetti della comunicazione degli antichi, la connessione tra parola e pensiero, forma e contenuto, il fluire del periodo e le sue clausole, il ruolo delle figure retoriche in relazione al pensiero da esprimere e ai sentimenti da suscitare, la lettura ad alta voce secondo un ritmo che accompagna l'ordine delle parole, la struttura sticometrica propria del parlare e dello scrivere degli uomini. Sempre con lo sguardo e con la mente rivolti al vissuto quotidiano, all'incidenza della cultura biblica e cristiana nel tessuto sociale delle comunità della chiesa antica.

Si è esplicitamente ispirato a questo modello il gruppo di cristianisti costituitosi a Foggia[30], che ha dato vita nel 2004 ad *Auctores Nostri*. Questa Collana di studi di letteratura cristiana antica, collocandosi sulla linea della congruenza tra forma e contenuto, mira a superare la dicotomia che tende a divaricare tali studi o verso i contenuti, profondamente nuovi e originali, o verso le forme, che corrispondono in gran parte a quelle delle letterature classiche, ma pure sono modificate e adattate al nuovo contesto spirituale e storico: una distinzione che non giova alla piena comprensione di quel fenomeno letterario, marcatamente unitario, che è l'antica letteratura cristiana. Nel riprendere la formulazione agostiniana, *Auctores Nostri* intende proporsi come il luogo degli studi sugli autori cristiani antichi, sulla lingua, le forme espressive e i generi letterari, sulla terminologia e le tecniche esegetiche, sui rapporti di influenza differenza interferenza con il patrimonio della scuola classica e del mondo giudaico, sulla fortuna in epoca moderna e contemporanea. Saggi sulla retorica cristiana dei primi se-

[29] *Doctr. christ.* 4, 6, 10 (ed. Simonetti, 264-266).

[30] Al nucleo iniziale (Marcello Marin, Maria Veronese, Renzo Infante, Francesca Maria Catarinella, Gilda Sansone) si sono successivamente aggiunti Caterina Celeste Berardi, Vincenzo Lomiento, Marta Bellifemine.

coli e ricerche delle fonti e degli esiti si collocano nel solco delle indagini dei due maestri 'baresi', metodologicamente aggiornate con il ricorso ad analisi intertestuali, cronologicamente prolungate con studi sulla ricezione dei testi cristiani. Senza peraltro trascurare indagini su aspetti che più direttamente riconducono ai rapporti con l'ambito classico, come il collegamento con la tradizione greco-latina e le riprese gli sviluppi le rotture rispetto al patrimonio della antica *paideia*: temi tanto più presenti in *Auctores Nostri* quanto più essi continuano ad essere misconosciuti dagli studi dei classicisti o vengono da questi affrontati senza adeguata padronanza delle peculiarità del messaggio cristiano, del suo irriducibile fondamento biblico, delle sue forme di comunicazione.

Sono queste le modalità di ricerca sul testo cristiano antico che credo meritino di essere perseguite appassionatamente da giovani studiosi «attenti alla continuità e alla discontinuità dei fenomeni storici, curiosi e amanti dell'avventura intellettuale»[31], desiderosi di collocare le vicende compositive letterarie contenutistiche degli antichi testi cristiani nel flusso delle tradizioni antiche e moderne, impegnati ad accendere e diffondere interesse per la materia della letteratura cristiana antica in più larghi ambiti culturali[32].

[31] È la constatazione e insieme l'augurio che esprimono M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia* cit., 13.

[32] Era l'auspicio che Lazzati (*Introduzione* cit., 10) formulava per il primo manuale di Simonetti, *Letteratura* cit.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 707-712
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.707

LE DOSSIER EPIGRAPHIQUE DU REGNE D'HELIOGABALE EN MESIE INFERIEURE*

Lucreţiu MIHAILESCU-BÎRLIBA**
(Université „Alexandru Ioan Cuza" de Iaşi)

Keywords : *Moesia Inferior, Heliogabalus, epigraphic habit.*

Abstract: ***The epigraphic file of Heliogabalus' reign in Moesia Inferior***. *The author realizes an inventory of the epigraphic file in Moesia Inferior under Heliogabalus. He emphasizes that the inventory is poor and he tries to explain it through the lack of building initiatives (due to a relative peace at the Lower Danube) and through the destruction of other epigraphic texts as an effect of* damnatio memoriae. *The author compares the texts with other reigns and he thinks that the destruction process was not more considerable that in the time of the barracks-emperors.*

Cuvinte-cheie : *Moesia Inferior, Elagabal, epigraphic habit.*

Rezumat: ***Dosarul epigrafic al domniei lui Heliogabalus în Moesia Inferior***. *Autorul realizează un inventar al dosarului epigrafic în Moesia Inferior sub Heliogabalus. El subliniază că inventarul este sărac şi încearcă să-l explice prin lipsa iniţiativelor de construcţie (datorită unei relative păci la Dunărea de Jos) şi prin distrugerea altor texte epigrafice ca efect al* damnatio memoriae. *Autorul compară textele cu alte domnii şi consideră că procesul de distrugere nu a fost mai mare decât pe vremea împăraţilor-soldaţi.*

Le dossier épigraphique d'Héliogabale en Mésie Inférieure est très pauvre et j'essayerai de chercher une explication là-dessus vers la fin de cette contribution. Mais jetons d'abord un coup d'oeil sur les inscriptions datant de cette province pendant le règne de cet empereur.

---

* Ce travail a été présenté dans le cadre du *Symposium Internationale «Varius Antoninus Tiberinus». Millesimo octingentesimo anno a nece Marci Aurelii Antonini (Heliogabali) (in civitate Iassiensi, IV Kal. Decembris A.D. MMXXII). International Symposium «Varius Antoninus Tiberinus». 1800 years since the murder of Marcus Aurelius Antoninus (Elagabalus) (Iaşi, November 28th, 2022).*

** blucretiu@yahoo.com

Une première catégorie est représentée par les textes erigés par les militaires. Deux inscriptions ont été trouvées à Novae. La première a suscité des discussions surtout en ce qui concerne l'origine du dédicant. Il s'agit d'un voeu pour Mars Victor de la *legio I Italica*, consacré par M. Valerius Flavianus, fils de Marcus Valerius Mucacentus, ayant son domicile à Cirta, en Numidie[1]. Il faut noter que le personnage est *primus pilus* et chevalier romain. J. Kolendo, l'éditeur de l'inscription, se demande si l'épithète du dieu suivi par le nom de la légion ne peut pas être mis en liaison avec les victoires remportées par la légion I Italica. Pourtant, c'est toujours lui qui répond qu'aucune lutte n'est mentionné sous Héliogabale, qui "ne s'intéressait d'ailleurs guère à la situation dans les lointaines provinces limitrophes" [2]. Il convient donc de voir plutôt Mars Victor comme une des divinités protectrices de la légion. La formule finale (*Aquilae dono dedit* – consacré à l'aigle de la légion) renforce cette hypothèse. Quant à M. Valerius Flavianus, Kolendo suggère –même s'il admet que son hypothèse semble risquée – que le père de Flavianus, qui porte sans doute un nom thrace, pourrait être le fils d'un certain Spirus Mucacenti f., mentionné à Oued Athmentia (dans le territoire de Cirta), *eques* dans l'*ala I Pannoniorum*[3]. Même si la théorie de Kolendo ne se vérifie pas, on peut supposer qu'une communauté des Thraces, arrive probablement par leur service militaire, résidait dans cette zone[4]. J. Kolendo n'exclut pas que M. Valerius Mucacentus a pu entrer dans l'*ordo decurionum* et son fils est devenu chevalier romain. En tout cas, la famille de Flavianus a été certainement riche, autrement notre primipile n'aurait pu entrer dans l'ordre équestre[5]. Son primipilat dans la *legio I Italica* lui vait permis de venir dans le pays de ces ancêtres. L'éditeur de l'inscription pense (à mon avis avec raison) que la mention du nom complet du père – qui n'est pas très habituelle dans les inscriptions – a voulu montrer d'abord ses racines et puis son rang.

Le deuxième texte de Novae représente un voeu pour le salut de l'empereur et atteste une construction d'un *templum* pour *Sol In-*

---

[1] *IGLNovae* 33.
[2] *IGLNovae* 33, *sub numero*.
[3] *IGLNovae* 33, *sub numero*.
[4] Mihailescu-Bîrliba 2015, 81-82; Mihailescu-Bîrliba 2018, 249.
[5] *IGLNovae* 33, *sub numero*.

victus[6]. Vu que l'inscription a été érigée sous Héliogabale (dont le nom est martelé), *Sol* n'est pas Mithra, mais le *Sol* d'Emèse, la divinité principale de ce règne. Le verbe *fabricavit* atteste la construction, suivie d'un offer (don) (*praebente*). La consacration a été faite par un préfet de la légion, au nom du gouverneur Gratilianus. Il est normal, à mon avis, que l'armée soit liée à la religion officielle et, même dans une province périphérique, les cultes officielles étaient "mises au jour" et respectés.

Le troisième texte voué par un militaire est un autel de Nifon, érigé par un bénéficiaire de la *legio XI Claudia Antonininana* en 218, selon la date consulaire[7]. À Nifon, une autre inscription est vouée par un *beneficiariuss consularis*[8]. En outre, une trouvaille rare provenant exclusivement du milieu militaire (fibule avec l'inscription ROMA) complète le dossier épigraphique du Nifon, prouvant l'existence d'une *statio* située sur la route Troesmis-Noviodunum[9]. Le voeu pour Diane s'explique par l'existence des forêts dans la region. D'ailleurs, le texte consacré par le *singularis* est voué toujours pour Diane.

Les autres inscriptions sont également votives, à une exception, mais les dédicants sont inconnus ou ils proviennent du milieu civil. Ainsi, à Abrittus, un texte presque complètement martelé conserve seulement la date consulaire (221)[10]. C'est le même cas pour une inscription de Corbu (territoire de Tomi), où la date consulaire est 220[11].

Enfin, il y a encore deux textes mieux conservés provenant certainement du milieu civil. Le premier a été trouvé dans le milieu rural d'Istros (*vicus Secundini*), où la communauté des citoyens romains et des *Lai* (Thraces colonisés fort probablement du sud du Danube) érige un autel pour Jupiter Optimus Maximus, par l'intermédiaires des *magistri* Flavius Valens et Valerius Cosenis en 220[12]. L'inscription fait partie d'une série de voeux faits par le *conventus* de citoyens et par les Thraces (voeux qui attestent les *magistri*, d'habitude

---

[6] Busch, Kolendo et Żelazowski 2003, 44-50; *AE* 2004, 1243; Mrozewicz 2010, 127-128, 132.

[7] *ISM* V, 247.

[8] *ISM* V, 248.

[9] Mihailescu-Bîrliba et Chiriac 2006, 423-429.

[10] *AE* 2010, 1241b.

[11] *ISM* I, 366.

[12] *ISM* I, 345.

un représentant des citoyens et un des *Lai*, rédigés sous les Sévères, puis en 202, 237, 238 et 246)[13].

La dernière inscription est honorifique et provient de Troesmis. M. Ulpius Antipater dédie le texte en l'honneur d'Héliogabale (dont le nom est martelé), *ob honorem pontificatus* (il deviant *sacerdos provinciae*, après avoir été deux fois *duumvir* du municipe) (ISM V, 151). La charge de *sacerdos provinciae* (prêtre chargé du culte imperial et de la *Dea Roma* pour la province) est attesté encore une fois à Troesmis, le porteur étant un ancien militaire de la *legio V Macedonica*[14].

À ce dossier il convient d'ajouter encore deux inscriptions, même s'il y a ses incertitudes sur le lieu de provenance. Il s'agit de deux diplômes militaires, dont le lieu de provenance est inconnu, mais qui proviennent du marché noir des antiquités. En plus, les bénéficiaires sont de Mésie Inférieure et il est fort probable qu'ils sont rentrés chez eux après la fin de leur service. Un diplôme est pour M. Aurelius Bassus, fils de Derus, du *vicus Bres*, du milieu rural de Nicopolis ad Istrum (221), *[---]*, marin dans la *classis Ravennata*[15], et l'autre pour C. Valerius Marcus de Nicopolis (très probablement ad Istrum, de la IIe cohorte prétorienne (219)[16].

Comme j'ai affirmé au début, l'information épigraphique datant du temps d'Héliogabale est pauvre. Je ne discute pas les diplômes militaires, car il s'agit des documents qui étaient forcément rédigés (à l'occasion de la libération des militaires après une durée fixe de service. Les autres sept textes sont érigés par les militaires ou par des personnes ayant une charge officielle. On peut invoquer le hasard de découvertes ou la destruction des monuments marquant la *damnatio memoriae*, comme on voit sur les inscriptions conservées, où le nom de l'empereur est martelé. Mais si on compare du point de vue quantitatif les textes datant de ce règne avec ceux provenant de l'époque des empereurs-soldats (qui ont des règnes comparables comme durée), on constate ce qui est synthétisé dans le tableau suivant :

---

[13] *ISM* I, 344, 346, 347, 349.
[14] *ISM* V, 194.
[15] *RMD* IV, 317.
[16] *RGZM* 52.

Empereur	Nombre d'inscriptions en Mésie Inférieure
Héliogabale	9
Maximin	22
Gordiae III	31
Philippe l'Arabe	13
Dèce	5
Valerien et Gallien	7
Claude II	1
Aurélien	9
Tacite	1

Je n'entrerai pas en détails, mais j'ai déjà montré que l'*epigraphic habit* est beaucoup plus rare après Dèce (sauf le règne d'Aurélien)[17]. Pourtant, si on compare les inscriptions datant des règnes de Maximin jusqu'à Dèce, on constate que les témoignages épigraphiques sont plus nombreux, malgré l'époque de tourmente et du fait que tous les empereurs ont eu leurs noms martelés. Il est remarquable que beaucoup de ces textes représentent des réparations de routes et des initiatives édilitaires impériales[18].

La pauvreté des textes à l'époque d'Héliogabale en Mésie Inférieure s'explique, sauf la durée brève de ce règne, d'un côté, par le manque des initiatives impériales en ce qui concerne le phénomène édilitaire (une relative paix et stabilité à la frontière du Bas-Danube pourrait y être une de raisons), et de l'autre côté, par la destruction des autres inscriptions en tant qu'effet de la *damnatio memoriae*. Pourtant, je ne pense pas que la proportion des destructions a dépassé celles datant de l'époque des empereurs-soldats, L'armée continue la pratique habituelle d'honorer l'empereur, en connexion avec les cultes protectrices des légions. On constate pourtant que l'épigraphie confirme même dans cette province périphérique quelques informations des sources littéraires : la titulature impériale mentionné par Dion Cassius[19] (les épithètes de Pius, Felix, Augustus, retrouvées dans les inscriptions de Troesmis, de Nifon et de Novae), et le culte de Sol Invictus Héliogabale, attesté par la construction d'un temple à Novae. Ces détails plaident plutôt en faveur des hypothèses de Leonardo de

[17] Mihailescu-Bîrliba 2023, 283-284.
[18] Mihailescu-Bîrliba 2023, 279-282.
[19] Dion Cassius, 79, 2.

Arrizabalaga y Prado[20], qui a vu le contexte politique et la lutte pour le pouvoir des facteurs déterminants dans la chute d'Héliogabale.

BIBLIOGRAPHIE

Sources littéraires

Dion Cassius, *Istoria romană*, édité par Adelina Piatkowski, Bucarest, 1980.

Bibliographie secondaire

de Arrzabalaga y Prado, Leonardo, 2010 = *The Emperor Elagabalus: Fact or Fiction?*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bunsch, Eryk, Kolendo, Jerzy, et Żelazowski, Jerzy, 2002 = *Inscriptions découvertes entre 1998 et 2002 dans les ruines du valetudinarium à Novae*, *Archeologia Warszawa*, 54, 43-64.

Mihailescu-Bîrliba, Lucreţiu, 2015 = *Notes prosopographiques sur la colonisation dans le milieu militaire et civil de Novae*, dans *Colonization and Romanization in Moesia Inferior. Premises of a Contrastive Approach*, édité par Lucreţiu Mihailescu-Bîrliba, Kaiserslautern und Mehlingen, Parthenon Verlag, 77-92.

Mihailescu-Bîrliba, Lucreţiu, 2018 = Rure vivere in Moesia inferiore. *La population dans le milieu rural d'une province péripherique de l'Empire romain*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag.

Mihailescu-Bîrliba, Lucreţiu, 2023 = *Die wirtschaftliche Krise in der Römischen Provinz Moesia Inferior: Das Zeugnis der epigraphischen Quellen*, dans *„Krisen" und „Untergänge" als historisches Phänomen*, édité par Sebastian Fink, Robert Rollinger, Wiesbaden, Springer VS, 271-290.

Mihailescu-Bîrliba, Lucreţiu, et Chiriac, Costel, 2006 = *Deux fibules à inscription de Mésie Inférieure*, *Dacia*, N.S., 50, 423-429.

Mrozewicz, Leszek, 2010 = *'Damnatio memoriae' in the inscriptions from Novae (Moesia Inferior)*, *Res Historica*, 29, 121-133.

[20] Arrizabalaga y Prado 2010, 229-259.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 713-752
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.713

PERSISTENZE E SUGGESTIONI: *SOL INVICTUS* NELL'ETÀ DI COSTANTINO

Eleonora S. MURONI*
(Dipartimento di Scienze Umanistiche e Sociali,
Università degli studi di Sassari)

Keywords: *religion, coinage, panegyric, inscriptions.*

Abstract: ***Persistence and suggestions:* Sol Invictus *in the Constantinian age***. *The relationship between Constantine and the Sun, likely developed during the troubled beginnings of his Empire within the tetrarchy tradition, becomes central probably after 310, under the emperor's own initiative, and remains dominant until the final clash with Licinius. In the years following the Battle of Adrianople, the connection with the solar deity seems to fade on coins but continues to appear sporadically on inscriptions and statues, testifying to how deeply this message had already taken root among the inhabitants of the empire.*

Cuvinte-cheie: *religie, monede, panegiric, inscripții.*

Rezumat: ***Persistențe și sugestii:* Sol Invictus *în epoca constantiniană***. *Relația dintre Constantin și Soare, dezvoltată probabil în timpul începuturilor tumultuoase ale Imperiului său în cadrul tradiției tetrarhice, devine centrală probabil după anul 310, sub impulsul împăratului însuși, și domină până la confruntarea finală cu Licinius. În anii de după bătălia de la Adrianopol, legătura cu divinitatea solară pare să se estompeze pe monede, dar continuă să fie reluată sporadic pe inscripții și statui care atestă cât de mult acest mesaj se înrădăcinase deja printre locuitorii imperiului.*

Introduzione

Durante periodi di profonda crisi e di lotta per il controllo della porpora è capitato che l'imperatore emergente cercasse di validare la propria forza politica affidandosi ad una divinità protettrice capace di istillare un messaggio di stabilità e sicurezza. *Sol Invictus*, il dio invitto, divinità solare associata alla vittoria e agli eserciti è stata talvolta

* eleosofia@gmail.com

protagonista nella ricerca della legittimazione del potere imperiale, almeno sin dai tempi di Aureliano, che lo elesse a proprio nume protettore personale, collocandolo nel sistema politeista romano[1].

Lo stesso Costantino, nella necessità di distaccarsi dall'ideologia tetrarchica del potere dopo la morte di suo suocero Massimiano, nel 310, decise di presentarsi al mondo come protetto da questa divinità cara ai soldati, lasciando intuire che il suo potere promanasse dal suo legame con il dio e non dalle passate relazioni familiari con l'augusto erculio[2].

L'intento di questo articolo è di dare risalto alla presenza solare durante l'Impero di Costantino, condensando in un unico lavoro le diverse attestazione di *Sol* a dimostrazione di quanto il dio sia stato importante per garantire legittimità politica all'augusto durante le fasi iniziali di governo e di consolidamento del potere. Inoltre, si intende evidenziare che la presenza divina di *Sol* non scomparve nell'ultima parte del dominato di Costantino, periodo che vedrebbe l'imperatore, secondo una parte della critica, convertito al Cristianesimo, ma, pur attraverso strategie differenti, abbia continuato ad essere il fulcro di tutta l'ideologia costantiniana, ricca di espressioni simboliche dialoganti con il passato e decisamente slegate dalle successive interpretazioni cristiane[3].

Sol Invictus*: il* Panegyricus Latinus *6(7)*

Uno dei mezzi utilizzati dalla propaganda di Costantino per creare consenso e costruire legittimazione fu l'uso mirato dei discorsi celebrativi. Questi, infatti, nel mondo antico avevano spesso assunto la funzione di elemento mediatore tra il potere e la società che recepiva il messaggio, diventando un efficace strumento comunicativo fra il popolo e la corte imperiale[4]. In almeno uno di questi, il *Panegiricus La-*

---

[1] Da ultimo Watson 2003, 196-202.

[2] Per il precipitare degli eventi durante la fase tetrarchica si vedano fra gli altri Jones 1964, 41-42, 77-79; Barnes 1981, 25-43; Chastagnol 1993, 207-213; Clauss 1996, 21-26; Southern 2001, 169-175; Pohlsander 2004², 12-21; Marcone 2013², 15-22.

[3] Sul dibatto circa la conversione di Costantino cfr. *infra* nota 52.

[4] MacCormack 1976, 30, 33-34, 41-42; MacCormack 1981, 4-14; Rees 2012, 3-8, 33-35; Omissi 2018, 43, 48-51. Sul *corpus* dei Panegirici si veda Nixon, Rodgers 1994; Lassandro, Micunco 2000, in particolare 9-41; sui panegirici per Costantino, cfr. Nixon 1993, in particolare 232-233; Marconi 2013, 31-44.

tinus 6(7) pronunciato a Treviri nel 310, si trova traccia del sodalizio tra l'imperatore e *Sol Invictus*, il suo nuovo nume tutelare, ed è un chiaro esempio di come si potesse costruire una narrazione ideologica al servizio della stabilità del potere imperiale[5].

A pronunciare il discorso fu un anonimo oratore gallico, presumibilmente nella basilica della città[6]. Sebbene la sua identità non sia conosciuta, si possono trarre alcune interessanti informazioni dal testo. Era probabilmente un uomo di età avanzata e con una duratura esperienza come oratore pubblico sia in occasioni private che per la corte imperiale[7]. Sembra inoltre che avesse una carriera avviata come retore, visto che nel discorso si premura di ricordare i suoi numerosi discepoli impiegati ormai nell'amministrazione imperiale[8]. Questi deliberati accenni tratteggiano un professionista ben inserito nella società e altamente capace nel suo lavoro, e lasciano presupporre che fosse in contatto, per lo meno indirettamente, con la corte imperiale[9].

Nel testo, recitato presumibilmente di fronte all'imperatore e a una folla numerosa, il nostro personaggio introduce forse per la prima volta la novità del legame di Costantino con Claudio il Gotico (che permetteva al figlio di Costanzo Cloro di distaccarsi dall'ormai scomodo ricordo di Massimiano)[10] e accenna alla divinità protettrice di Costan-

---

[5] Lippold 1981, 358-360; Lippold 1992, 391-394; Baldini 1992, 81-89; Odahl 2004, 81-82; Marcone 2013², 22-25. Come sottolinea Watson 2003, 196-202, Costantino non attuò nessuna azione innovativa, ripercorrendo vagamente i passi di Aureliano (*supra*, nota 1).

[6] In effetti in *Pan. Lat.* 6(7) 1, 1 si afferma «*... quociiam maiestas tua hunc mediocritati meae diem in ista civitate celeberrimum ad dicendum dedisset...*», con esplicito riferimento all'anniversario della fondazione di Treviri.

[7] *Pan. Lat.* 6(7), 23, 1: «*Sed enim ista felicitas viderit an adhuc meae debeatur aetati... meam qualemcumque vocem diversis fori et palatii officiis exercitam...*».

[8] *Pan. Lat.* 6(7), 23, 2: « *...etiam illos quasi meos numero quos provexi ad tutelam fori, ad officia palatii. Multi quippe ex me rivi non ignobiles fluunt, multi sectatores mei etiam provincias tuas administrant. Quorum successibus laetor omniumque honorem pro meo duco...*». Cfr. inoltre Nixon, Rodgers 1994, 211-212.

[9] Odahl 2004, 80; Omissi 2018, 114-115.

[10] *Pan. Lat.* 6(7), 2, 1-5: «*A primo igitur incipiam originis tuae numine, quod plerique adhuc fortasse nesciunt, sed qui te amant plurimum sciunt. Ab ilio enim divo Claudio manat in te avita cognatio, qui Romani imperii solutam et perditam disciplinam primus reformavit, immanesque Gothorum copias Ponti faucibus et Histri ore prompt as terra marique delevit, utinam diuturnior recreator hominum quam maturior deorum comes. Quamvis igitur ille felicissimus dies proxima religione celebratus imperii tui natalis habeatur, quoniam te isto habitu primus or-*

tino, a lui manifestatasi con una visione presso un santuario non distante da Treviri. Il panegirista racconta che l'augusto si era appena allontanato da Marsiglia per sedare una nuova rivolta dei barbari lungo il Reno e che questi, attoniti dalla notizia del suo imminente arrivo, avessero cessato le ostilità. Mentre percorreva la strada principale, lui e la comitiva imperiale avrebbero ricevuto l'annuncio che la rivolta si era acquietata; si trovavano quasi al bivio che conduceva a un famoso santuario di Apollo, dove già Costantino si stava recando per ringraziare gli dèi per la presa di Marsiglia, a cui si aggiungeva in quel momento un secondo motivo di ringraziamento. Nel santuario, sempre secondo l'oratore, Costantino, avrebbe visto il suo Apollo che, accompagnato dalla Vittoria, gli avrebbe offerto delle corone di alloro, presagio di futuri trent'anni di governo[11].

---

navit, iam tamen ab ilio generis auctore in te imperii fortuna descendit. Quin immo ipsum patrem tuum vetus illa imperatoriae domus praerogativa provexit, ut iam summo gradu et supra humanarum rerum fata consisteres, post duos familiae tuae principes tertius imperator. Inter omnes, inquam, participes maiestatis tuae hoc habes, Constantine, praecipuum, quod imperator ⟨ortus⟩ es, tantaque est nobilitas originis tuae ut nihil tibi addiderit honoris imperium nec possit Fortuna numini tuo imputare quod tuum est, omisso ambitu et suffragatione». Sulla figura di questo imperatore, in estrema sintesi p.e. Southern 2001, 108-110; Potter 2004, 263-268. È possibile che l'oratore abbia esplicato una genealogia che tenesse conto di Costanzo Cloro e Claudio il Gotico sulla base di una idea che probabilmente girava già per la corte, ribadita poi dalla monetazione celebrativa del 318 per questo supposto antenato: Treviri (*R.I.C.* VII , 180, nn° 203, 207); *Arelatae* (*R.I.C.* VII , 252, nn°173, 176); Roma (*R.I.C.* VII, 310-312, nn°106, 109, 112, 115, 116, 119, 122, 125, 128); Aquileia (*R.I.C.* VII , 395, nn° 23, 26); *Siscia* (*R.I.C.* VII, 430, nn° 43, 45); Tessalonica (*R.I.C.* VII , 503, n° 26). In generale sulle problematiche della legittimazione dinastica di Costantino si vedano Warmington 1974, 374-377; Barnes 1981, 35-37; Clauss 1996, 25; Marcone 2013², 22-23; Barbero 2016, 31-33; Zuddas 2023, 1-25; vedi anche *supra* nota 2.

[11] *Pan. Lat.* 6(7), 21, 2-4: «*Ecce enim, dum a limite paulisper abscesseras, quibus se terroribus barbarorum perfidia iactaverat, scilicet dum sibi illa proponunt: quando perveniet? Quando vincet? Quando fessum reducet exercitum? Cum repente audito reditu tuo velut attoniti conciderunt, ne tuum pro re publica votum amplius quam unius noctis cura tetigisset. Postridie enim quam accepto ilio nuntio geminatum itineris laborem susceperas, omnes fluctus resedisse, omnem quam reliqueras tranquillitatem redisse didicisti, ipsa hoc sic ordinante Fortuna ut te ibi rerum tuarum felicitas admoneret dis immortalibus ferre quae voveras, ubi deflexisses ad templum toto orbe pulcherrimum, immo ad praesentem, ut vidisti, deum. Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum. Hic est enim*

Per una parte della critica l'evento si sarebbe infatti verificato presso il tempio di Apollo a Grand, località che permetterebbe di individuare nel dio citato dal panegirico Apollo *Grannus*, una divinità dalle caratteristiche solari venerata nelle Gallie[12]. In ogni caso la "visione di Grand" è l'evento cardine riconosciuto da una parte degli studiosi per indicare l'adesione di Costantino al culto solare; l'imperatore, distaccandosi dal sistema tetrarchico, avrebbe rafforzato (come già accennato) la propria posizione legandosi ad un *deus* caro agli imperatori illirici e, dando simbolicamente inizio una nuova stagione, avrebbe indicato come proprio nume tutelare la divinità solare, presentata nel contesto gallico del panegirico sotto le sembianze di Apollo e identificata in maniera sincretica con *Sol Invictus*[13].

Altri studiosi hanno invece ritenuto che la visione si riferisse proprio ad Apollo, senza alcun collegamento con la divinità solare[14]; alcuni ancora, analizzando il testo del panegirico, ritengono che il figlio di Costanzo Cloro, nel guardare il dio, non abbia riconosciuto esplicitamente *Sol* o Apollo ma un riflesso di sé stesso nella veste di un novello Augusto[15]; infine per altri ancora a Grand si sarebbe verificato invece un effettivo evento atmosferico che sarebbe poi stato interpretato dall'oratore come un'esperienza intima e soggettiva dell'imperatore[16].

---

humanarum numerus aetatum quae tibi utique debentur ultra Pyliam senectutem».

[12] Sulla localizzazione dell'evento, cfr. Jullian 1926, 107; Nixon, Rodgers 1994, 248 e note 90-91; Marconi 2013, 37. Sull'Apollo *Grannus* p.e. Hatt 1950, 427-436; Nixon, Rodgers 1994, 248-249 e nota 91; Barbero 2016, 39.

[13] Una sovrapposizione sincretica tra Apollo e *Sol* è ritenuta valida p.e. da Halsberghe 1972, 29; Nixon, Rodgers 1994, 250; Grünewald 1990, 52-54; Chastagnol 1993, 214; Clauss 1999, 198-199; Tantillo 2003a, 1002-1004; Odahl 2004, 81; Pohlsander 2004², 23; Potter 2004, 354; Manders 2012, 125; Wienand 2012, 170 e nota 89; Marcone 2013², 24; Barbero 2016, 43; Guichard 2017, 212-213; Pérez Yarza 2018, 386-392. Per una ricostruzione storica sulla genesi ed evoluzione della figura di *Sol Invictus* si veda Hijmans, 1996, 115-150.

[14] Tra coloro che parteggiano per Apollo p.e. Warmington 1974, 377-378; Barnes 1981, 36-37. Marcone (2013², 24) riconosce inoltre che nominare Apollo serviva a connettere Costantino con la realtà regionale gallica e che il dio è da considerarsi corrispettivo di *Sol Invictus*.

[15] Propensi a ritenere invece un riconoscimento di Costantino come Augusto p.e. Elliott 1990, 349-353; Campone 2022, 54-57; Campone 2023, 356. Campone (2022, 49-50) analizzando il testo dubita che si possa trovare veramente un riferimento ad una visione.

[16] Sulla proposta dell'evento atmosferico cfr. Weiß 1993, 143-169.

La visione celeste del 310 è stata anche considerata da una parte della critica come un antecedente dei racconti della "visione" cristiana della croce a ponte Milvio fatta da Lattanzio e da Eusebio di Cesarea, che avrebbero ripreso l'episodio di Grand per reinterpretarlo in chiave cristiana. A caldeggiare questa lettura sono soprattutto quegli studiosi che hanno accolto favorevolmente la proposta del fenomeno solare che avrebbe permesso a loro giudizio di conciliare la prima esperienza di Costantino (in Gallia) con la seconda (alle porte di Roma)[17]. Critico in proposito A. Barbero per il quale non sarebbe necessario dover ricondurre l'avvenimento ad un reale evento fisico per dare valore all'esperienza di Costantino; d'altro canto, non ci sarebbero elementi per immaginare che i due autori cristiani fossero a conoscenza di un panegirico che probabilmente ebbe solo una diffusione locale e di conseguenza immaginare un legame fra i due racconti[18].

Per parte nostra, in considerazione dell'ampio spazio che negli anni successivi *Sol* ebbe nella propaganda costantiniana[19], siamo propensi a ritenere che l'Apollo del panegirico sia da identificare proprio con questa divinità. È per altro plausibile che questa scelta, voluta dalla corte imperiale e recepita dal panegirista, sia riconducibile all'altro tema che, come visto, domina il panegirico, ovvero la decisione di porre Claudio il Gotico a capostipite della dinastia dei Costantinidi[20]. Nella monetazione di Claudio il Gotico, infatti, la presenza di *Sol Invictus* risulta ben attestata[21].

---

[17] Lact., *de mort. pers.* 44, 5; Eus., *vita const.,* 1, 29. Cfr. Grégoire, 1939, 341-351; Orgels, 1948, 176-208 e in tempi recenti p.e. Girardet 2006, 73; Girardet 2010, 72; Wallraff 2012, 135; Barnes 2014, 74-80. Cfr. infra nota 52.

[18] Barbero 2016, 42.

[19] Su queste testimonianze si vedano *infra* i paragrafi successivi.

[20] Lippold 1981, 357-360, Lippold 1991, 392 è particolarmente convinto di questo legame tra i due imperatori. La critica è più propensa a ritenere questa genealogia inventata (p.e. MacCormack 1975, 165-166; Grünewald 1990, 46-50; Baldini 1992, 83; Brunn 1992, 226; Barnes 2014, 18). La figura di Claudio il Gotico era stata per altro rivalutata forse già in età dioclezianea quando il suo nome appare su un calendario fra quello dei *boni imperatores* (Zecchini 1990, 351-352: la cronologia è tuttavia incerta). Cfr. inoltre *supra* note 5 e 10.

[21] La divinità è raffigurata sul numerario emesso per l'imperatore dalle zecche di Roma (*R.I.C.* V, 1, 213, n° 16; 217, nn° 76-78; 220, n° 115; 220, n° 118; 234, n° 270; 235, n°281), Milano (*R.I.C.* V, 1, 223, nn° 153-155) e Antiochia (*R.I.C.* V, 1, 230, n° 221). Apollo fu invece ricordato dalle zecche di Roma (*R.I.C.* V, 1, 213, nn° 20- 23; 218, n°97; 235, n°271) e Antiochia (*R.I.C.* V, 1, 229, n° 216).

A sua volta, anche l'augusto Costanzo Cloro era stato legato alla divinità solare: nel sistema tetrarchico, infatti, *Sol* aveva rappresentato il *conservator* a lui associato quando era ancora un cesare[22]. La sua monetazione risulta tuttavia scarna di riferimenti significativi a *Sol Invictus*, forse per influenza del programma ideologico della Tetrarchia che preferiva lasciare uno spazio maggiore ad altre divinità. Sotto questo profilo si evidenziano infatti solo 5 monete di Costanzo Cloro con riferimenti a *Sol* e 6 dedicate a Marte, a fronte delle 12 con Giove e delle 35 dedicate a Ercole (rispettivamente numi tutelari di Diocleziano e Massimiano, quest'ultimo diretto superiore di Costanzo)[23]; per contro, si noterà che il panegirista del 307, riferendosi all'ascesa del padre di Costantino in cielo dopo la sua morte, nomina esplicitamente la divinità solare, lasciando così intendere la presenza di un legame forse più sentito fra il defunto augusto e il dio caro ai militari[24].

Con l'espressione *Apollo tuus* è inoltre possibile che l'oratore abbia aperto la strada all'idea di una compenetrazione tra imperatore ed essenza divina, la cui espressione iconografica fu successivamente concretizzata nella monetazione e nei medaglioni[25]. La compartecipazione fra il *dominus* imperatore e il suo *numen* tutelare era già stato un concetto alla base dell'ideologia tetrarchica e Costantino lo aveva assimilato alla corte di Diocleziano, per poi rielaborarlo e adattarlo alle e-

[22] Barnes 1981, 12, 36; Smith 1997, 188.

[23] *Sol* = *R.I.C.* V, 2, 297, n° 631; 299, nn° 650-651; *R.I.C.* VI, 458, nn° 28a, 31a; Marte = *R.I.C.* VI, 167, n° 31; 171, nn° 61, 64; 457, n° 17a; 458, nn° 26, 27a; Giove = *R.I.C.* V, 2, 297, n° 629; 302, nn° 673-674; *R.I.C.* VI, 165, n° 19; 169, n° 41; 170, n° 57; 318, n° 48, 364, n° 115; 365, n° 126; 476, n° 179b; 493, n° 7a; Ercole = *R.I.C.* V, 2, 298, n° 646; 301, nn° 669-670; 302, nn° 673-674; *R.I.C.* VI, 169, nn° 42, 45; 170, n° 51; 173, nn° 85-86; 174, n° 92; 203, n° 620a; 280, n° 4; 287, n° 54a; 311, n° 8; 317, n° 46a; 366, n° 128; 422, n° 5; 455, n° 3; 474, nn° 162-163a, 164-165a; 476, n° 176a; 493, n° 6a; 554, nn° 4, 9; 557, n° 32; 613, nn° 7-8; 614, n° 14 ; 615, nn° 24, 28; 666, n° 40; 669, n° 53. Cfr. inoltre Smith 1997, 204-205; Smith 2000, 474-490.

[24] *Pan. Lat.* 7 (6), 14, 3: «*O felix in imperio et post imperium felicior! Audis enim profecto haec et vides, dive Constanti, quem curru [et] paene conspicuo, dum vicinos ortus repetit occasu, Sol ipse invecturus caelo excepit*». Per un commento, Barnes 1981, 36; Clauss 1999, 198; Tantillo 2003a, 1003; Barbero 2016, 248.

[25] *Pan. Lat.* 6(7), 21, 4; su questo rapporto fra Costantino e *Sol*, cfr. *infra* i paragrafi seguenti. Su posizioni diverse Campone 2023, 346-349: la studiosa evidenzia nel testo una contrapposizione marcata tra l'*Apollinem tuum* di Costantino e l'*Apollo noster* dell'oratore gallico e della sua comunità, una dualità che, contrariamente a quanto visto *supra*, note 13-14, evocherebbe un'antitesi fra l'Apollo greco-romano di Costantino, riconducibile alla tradizione augustea (*supra*, nota 15), e l'Apollo *Grannus* al quale erano devote le genti galliche.

sigenze della propria politica. Così quando l'anonimo afferma: «*Et immo quid dico «credo»? Vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt*» lascerebbe aperta la possibilità che il signore di *Britannia* e Gallie avesse riconosciuto sé stesso nelle sembianze del dio, quasi fosse egli stesso emanazione di quella divinità e che ne incarnasse la sua stessa essenza[26]. Un messaggio quest'ultimo che, come vedremo, parrebbe ben documentato durante il dominato dell'imperatore.

Sol Invictus *nella propaganda di Costantino (307-312)*

Se, come visto, la presenza di *Sol* è ambigua nel panegirico del 310 e non accolta unanimemente dalla critica, più sicure sono le testimoniante sulle monete coniate in nome di Costantino fra l'autunno del 307 e gli inizi del 310, dove la divinità sporadicamente è definita *comes* di Costantino, un appellativo che affondava le sue radici nella tradizione precedente e che indicava un "compagno" di natura divina; il termine è accostato talvolta ad altri titoli significativi quali *conservator*, utilizzando espressioni già note in passato per valorizzare e inquadrare al meglio il rapporto con la divinità[27].

La zecca di *Londinium* coniò infatti una serie di pezzi di bronzo, collocabili nei primi mesi dell'anno 310, nel cui rovescio erano presenti le legende *SOLI INVICTO COMITI* (raffigurante il Sole con un globo nella mano sinistra) e *COMITI AAVVGG NN* (Sole con un globo nella mano destra e una frusta nella mano sinistra) con riferimento al collegio tetrarchico. Queste iconografie, fra le più diffuse nella monetazione imperiale, sottolineavano la presenza di un *princeps* protetto da una divinità che conserva e garantisce l'ordine[28].

È inoltre importante notare che la presenza solare fu da subito consistente nella monetazione, aspetto che si può ricondurre a una at-

---

[26] *Pan. Lat.* 6(7), 21, 5. Sul concetto di *numen* si vedano p.e. Fishwick 1973, 627-649; Turcan 1978, 1002-1028; Beard, North, Price 1998, 206-210; Clauss 1999, 229-235, 236-237; Tantillo 2003a, 997-1006; Purpura 2019, 60-61; Campone 2023, 352-358. Il primo riferimento della *devotio al numen* appare su un testo per Settimio Severo, nel 194 a Nepi in *Etruria (CIL,* XI, 3201 = *ILS,* 416).

[27] Nock 1947, 102-116; Halsberghe 1972, 72, 152, 168; Drake 2009, 224; Manders 2012, 127; vedi anche *supra* nota 21 a proposito di Costanzo Cloro.

[28] *SOLI INVICTO COMITI* = *R.I.C.* VI, 132, nn° 113-115; *COMITI AAVVGG NN* = *R.I.C.* VI, 131, nn° 101-102. Cfr. Hall 1996, 96-97, 101; Hijmans 1996, 127-130; Wienand 2013, 178.

tenta politica di palazzo. Uno studio di E. Manders dimostra infatti come già nei primissimi anni del principato (306-312) *Sol* fosse divenuto la divinità più rappresentata nel numerario di Costantino: su 749 monete 169 raffiguravano la divinità solare (22.5%) a cui faceva seguito una discreta rappresentazione del dio Marte con 120 monete (16%) e le sporadiche emissioni di Giove (33 monete, 4.4%) e di Ercole (13 monete, 1.7%); le restanti 414 monete (45%) non sono invece riconducibili a specifici richiami religiosi[29].

Se l'interpretazione del panegirico da noi accolta in questa sede fosse quella corretta, a seguito del discorso del 310 sarebbe plausibile supporre che l'idea di un rapporto privilegiato tra Costantino e *Sol* cominciasse a diffondersi in maniera sempre più massiccia nelle provincie a lui soggette: il suo riflesso si può inizialmente riscontrare nelle serie monetali dell'imperatore emesse tra il 310 e il 313 e nell'aggiunta, solo in questa fase, del titolo *invictus* agli appellativi imperiali usati fino a quel momento[30]. Le tre zecche sotto il suo controllo (Treviri, *Londinium*, *Lugdunum*), durante l'avvio dei festeggiamenti per i *quinquennalia* nell'estate del 310 e dopo il discorso tenutosi a Treviri, iniziarono a coniare una quantità abbondante di monete bronzee con una iconografia più o meno comune e simile a quella già illustrata per *Londinium* all'inizio dell'anno[31]. Dall'officina di Treviri provengono *folles* dedicati alla nuova divinità solare con legende *SOLI INVICTO COMITI* e *SOLI INVICTO* accompagnate da rappresentazioni del dio simili a quelle di *Londinium*[32]; furono emessi inoltre solo da Treviri una serie di *nummi* riportanti *SOLI INVICTO COMITI* con l'immagine del busto di *Sol* radiato[33]. In *Britannia* furono coniati *folles* col rovescio dedicato *COMITI AAVVGG*, *SOLI INVICTO COMITI, COMITI AAVVGG NN,* che riprendevano l'iconografia già analizzata[34]. Infine, *Lugdunum* im-

[29] Manders 2014, 4-7. Cfr. anche Barbero 2016, 248 e nota 26, 249-252. È interessante osservare che un identico disinteresse dell'imperatore verso le divinità tradizionali si riscontra anche nelle iscrizioni pubbliche dell'Africa Proconsolare, cfr. Muroni 2024, c.d.s. (B).

[30] Halsberghe 1972, 167-168; Chastagnol 1993, 214; Odahl 2004, 81; Marcone 2013², 24-25.

[31] Wienand 2013, 178. Cfr. *supra* nota 28.

[32] *SOLI INVICTO COMITI* = *R.I.C.* VI, 226-227, nn° 865- 866a, 867-876; *SOLI INVICTO* = *R.I.C.* VI, 228, nn° 898-900.

[33] *R.I.C.* VI, 227, nn° 886-895.

[34] *COMITI AAVVGG* = *R.I.C.* VI, 132, n° 116; 133, n° 128; 135, nn° 146a, 147-149. *SOLI INVICTO COMITI* = *R.I.C.* VI, 133, nn° 120-127; 133, n° 132; 137, nn° 234-

mise dei *folles* con la stessa dicitura e le medesime raffigurazioni comuni alle altre zecche[35].

Situazione non dissimile nelle officine imperiali di Aquileia[36], Roma[37] e Ostia[38], dove dopo la sconfitta di Massenzio a Ponte Milvio, tra la fine del 312, e il 313, si verificò una crescita della presenza solare nei *folles* di Costantino. Dalle officine di Nicomedia[39] e Antiochia[40] si riscontrano invece scarse emissioni per Costantino: le monete con la dedica *SOLI INVICTO* sono collocabili all'inizio del 312 e ad anno inoltrato, coniate non solo per Costantino ma anche per Licinio e Massimino Daia[41]. Queste emissioni potrebbero forse essere giustificate dal fatto che Costantino, pur avendo stretto un accordo matrimoniale tra la sorella Costanza e Licinio verso la fine del 311, non fosse ancora intenzionato a legarsi del tutto a Licinio e avesse stretto un accordo anche con Massimino Daia – le zecche in questione si trovavano infatti nel territorio da lui controllato – per ricoprire insieme il consolato del 313[42].

Dalla zecca di *Ticinum*, oltre ad una serie di monete bronzee col *verso* dedicato a *SOLI INVICTO COMITI*[43], furono emessi dei pezzi aurei particolarmente interessanti poco dopo l'incontro tra Costantino e Licinio a Milano[44]: una rara serie di *solidi* dedicata a *SOLI INVICTO AETERNO AVG*, raffigurante *Sol* radiato di fronte a una quadriga con alle sue spalle la Vittoria[45], e un medaglione d'oro databile nel 313, il

240; 140, nn° 279-287. *COMITI AAVVGG NN* = *R.I.C.* VI, 135-136, nn° 150-193; 139, n° 243; per l'iconografia cfr. *supra* nota 28.

[35] *R.I.C.* VI, 265, nn° 307-312.

[36] *SOLI INVICTO COMITI* = *R.I.C.* VI, 328, nn° 144-145.

[37] *SOLI INVICTO COMITI* = *R.I.C.* VI, 388, nn° 313-315, 316-319, 321, 322a, 323a; 389, nn° 324-327a, 328a, 329a, 330a; 389, nn° 331-335a, 336a, 337a, 338a, 339-340; 390, nn° 342-443; 391, nn° 368-369, 371-372; 392, nn° 374, 376-377.

[38] *SOLI INVICTO COMITI* = *R.I.C.* VI, 409, nn° 83, 85, 87, 89, 91, 93.

[39] *SOLI INVICTO* = *R.I.C.* VI, 566, n° 73c; 567, n° 77c.

[40] *SOLI INVICTO* = *R.I.C.* VI, 644, n° 167c.

[41] *R.I.C.* VI, 566, n° 73a, 73b; 567, n° 77a, 77b; 644, n° 167a, 167b.

[42] Barnes 1981, 41; Clauss 1996, 33; Southern 2001, 172; Pohlsander 2004², 20; Marcone 2013², 35-36.

[43] *SOLI INVICTO COMITI* = *R.I.C.* VI, 298, nn° 128-129, 131a-133, 135-136.

[44] Sull'episodio, p.e. Jones 1964, 80; Barnes 1981, 62; Clauss 1996, 42-43; Curran 1996, 68-69; Southern 2001, 175; Pohlsander 2004², 25-26; Potter 2004, 364; Marcone 2013², 48.

[45] *R.I.C.* VI, 297, n° 113.

cui *recto* riporta *INVICTVS CONSTANTINVS MAX AVG* e mostra il busto di Costantino sovrapposto a *Sol Invictus* radiato (**fig. 1**)[46].

È proprio nel medaglione di Ticino del 313 che si concretizza visivamente la già ricordata idea presumibilmente anticipata dal panegirico del 310, attraverso una prima raffigurazione della partecipazione tra imperatore e l'essenza della sua divinità protettrice[47]. Il tipo di iconografia adottato in questo caso rimanda all'uso monetale del *Doppelportrat* già sperimentato sotto Probo e al legame che l'imperatore vantava con *Sol*: proprio da Ticino sotto questo augusto furono emessi degli *aurei* il cui *verso* riportava *CONSERVAT AVG* con l'immagine del dio solare e *SOLI INVICTO,* a rimarcare la funzione di *conservator* di questa divinità[48]. Ancora sotto Probo, gli *aurei* di *Siscia*[49] e *Serdica*[50] espressero efficacemente la dualità "imperatore-divinità", concettualizzata sul *recto* dalle formule *IMP C PROBVS INV AVG*, *SOL COMIS* (!) *PROBI AVG* e *SOL COMES PROBI AVG* e dal busto di Probo raffigurato sovrapposto a *Sol* radiato, con il chiaro obbiettivo di trasmettere l'idea di imperatore e divinità solare uniti insieme quali entità mutualmente scambiabili, interconnesse e pacificatrici, un concetto che evidentemente stava a cuore anche al figlio di Costanzo Cloro[51].

Appare evidente che tutte queste monete mostrino un avvicinamento progressivo e funzionale alla divinità solare da parte di Costantino, un'unione che non sembra venire meno neanche a fronte di avvenimenti emblematici della vita dell'imperatore. In particolare, è noto il celebre episodio della visione o del sogno del 312 che Costantino avrebbe avuto alla vigilia della battaglia contro Massenzio a seguito della quale, per una parte della critica, si sarebbe avvicinato al Cristianesimo[52]. In questo contesto, la propaganda cristiana vide nella battaglia

---

[46] *R.I.C.* VI, 296, n° 111; per un commento Alföldi 1963, 40-41; Grünewald 1990, 96; Bardill 2012, 94; Wienand 2013, 180.

[47] Cfr. *supra* note 25-26.

[48] *R.I.C.* V, 2, 49, nn° 307-309, 50, n° 311. Cfr. Halsberghe 1972, 164; Tantillo 2003a, 1009-1010. Sullo studio delle monete di Probo dalla zecca del Ticino riguardanti *Sol Invictus* si veda da ultimo Estiot 2017, 415-416, 418-419.

[49] *R.I.C.* V, 2, 80, nn° 596-597.

[50] *R.I.C.* V, 2, 108, n° 829; 109, n° 835.

[51] Alföldi 1963, 50-53; Tantillo 2003a, 1009-1010.

[52] Per il conflitto con Massenzio si veda Southern 2001, 172-175; Pohlsander 2004², 20-21; Potter 2004, 356-358; Marcone 2013², 35-40; Barbero 2016, 25-33, 44-56, 78-80; Zuddas 2023, 11-25. Sulla conversione al Cristianesimo di Costantino si veda Jones 1964, 81-82; Barnes 1981, 43; Brown 1989, 86-89; Clauss 1996, 35-38;

del Ponte Milvio il grande evento spartiacque in cui il Cristianesimo, nelle vesti di Costantino, si scontrava e vinceva sul paganesimo diffondendo, qualche anno dopo l'evento, la storia dell'accaduto[53]. Questa lettura non può che essere considerata di parte, in quanto la battaglia a Ponte Milvio contro Massenzio è più da inquadrare in un contesto di lotta per il potere piuttosto che in uno scontro di ideologie religiose diverse[54]. Inoltre, un repentino abbandono dopo il 312 di quel nume che Costantino aveva scelto dopo la morte di Massimiano per rafforzare la sua debole posizione, avrebbero potuto rendere vani tutti quegli sforzi verso la legittimazione compiuti negli anni precedenti e ai quali si è accennato nelle pagine precedenti[55].

Un indizio invece della continuità nella propaganda politica dell'imperatore e dunque del perdurante legame con *Sol* si potrebbe forse individuare in un passaggio del Panegirico 12(9), pronunciato tra l'estate e l'autunno del 313 a Treviri per celebrare il trionfo su Massenzio, nel quale si accennava al dono di un «*signum dei*» che una parte della critica ha identificato in una statua dell'imperatore con gli attributi della divinità solare[56]; bisogna tuttavia riconoscere che il linguaggio utilizzato dall'oratore in tutto il panegirico lascia spazio a varie letture che possono essere riferite a *Sol*, Giove, al dio neoplatonico o a quello cristiano[57].

Fraschetti 1999, 5-8,13-19,61-63; Pohlsander 2004², 23-25; scettici verso una conversione repentina fra gli altri Mastino, Teatini 2001, 273-290, 308-318; Marcone 2013², 39-43; Barbero 2016, 79-85, 232-233.

53 Alcuni commentatori antichi sostengono che furono motivazioni di carattere religioso – e non politico – e l'uso di pratiche divinatorie a giocare un ruolo cruciale nel precipitare degli eventi che condussero allo scontro di Ponte Milvio cfr. Lact., *de mort. pers.* 44,1-5; Zosim., 2, 16, 1; 2, 29, 1; Eus., *vita const.* 1, 27, 1; 36, 1; 37, 2. Si veda inoltre Brown 1989, 82-89; Barbero 2016, 95-96, 148-151.

54 Marcone 2013², 35-40.

55 Cfr. *supra* il paragrafo precedente e note 27-28.

56 *Pan. Lat.* 12(9), 25, 4: «*Merito igitur tibi, Constantine, et nuper senatus signum dei et paulo ante Italia scutum et coronam, cuneta aurea, decicarunt, ut conscientiae debitum aliqua ex parte relevarent. Debetur enim et semper debebitur et divinitati simulacrum [aureum] et virtuti scutum et corona pietati*». Cfr. Tantillo 2003a, 1004-1006. Di contro Barnes (1981, 46) e Bruun (1992, 224), ritenendo valida la *lectio deae,* vedono nel *signum* una statua della Vittoria. Ancora sul problema filologico della *lectio* «*dei*» e della conseguente interpretazione storica cfr. Vera 2016, 392-404.

57 MacCormack (1975, 167-169) ritiene che dopo la supposta conversione al Cristianesimo i panegiristi, tra cui quello del 313, sarebbero stati molto più cauti nel dare spazio all'aspetto religioso della propaganda imperiale; invece Barnes (2014,

Aldilà di questo dubbio esempio, la rapidità con cui *Sol* si affermò nella simbologia costantiniana nei primi anni di governo di questo imperatore lascia presupporre una sua devozione sincera e una sensibilità religiosa che non può essere considerata mera convenienza. Il fatto che l'imperatore avesse individuato *Sol* come *deus* prescelto per potersi distaccare dall'ideologia tetrarchica e al contempo garantirsi una posizione più salda attraverso una mirata propaganda ideologica non esclude che intimamente Costantino sentisse un reale legame col il dio, legame che continuerà a manifestarsi nei decenni successivi[58].

L'affermazione della divinità solare (313-324)

Elementi iconografici riconducibili a *Sol Invictus* sono ormai chiaramente presenti nelle decorazioni dell'Arco dedicato dal senato a Costantino nel 315 proprio per celebrare la sua già ricordata vittoria su Massenzio[59]. L'impianto simbologico dell'opera in questo contesto è significativo: sul lato corto orientale è presente un tondo di *Sol*, che emerge con la quadriga dal mare e ascende al cielo. Questa immagine si accompagna alla sua corrispettiva sul lato corto occidentale raffigurante Luna[60]. L'Arco chiarisce inoltre che lo stesso esercito al tempo aveva ancora dei legami con il dio solare, come si può rilevare dagli stendardi di Vittoria e *Sol Invictus* trasportati ciascuno da quattro coppie di alfieri, la prima presente sul fregio occidentale, rappresentante una *profectio*, sotto il tondo di Luna, la seconda e la terza localizzabili sui lati del fornice centrale e la quarta inserita dagli scultori sull'attico, nel rilievo meridionale[61].

98-99) vedrebbe nel testo e nel linguaggio usato un chiaro riferimento alla divinità cristiana; per Drijvers (2021, 58-60) gli appellativi per il divino sarebbero conciliabili con il legame con la divinità solare dell'imperatore, senza poter tuttavia escludere che l'oratore si riferisse a Giove o al dio neoplatonico; Campone (2022, 94-95, 101-112) sottolinea che i registri linguistici usati sono particolarmente neutri e suscettibili di libertà interpretativa ma ricorda un'inclinazione verso il neoplatonismo da parte dell'*entourage* imperiale.

[58] Tantillo 2003a, 1046-1047.

[59] Tantillo 2003a, 1011-1014; Lenski 2008, 215-217; Lenski 2015, 163-178; Barbero 2016, 312-323; Drijvers 2021, 61-62. Sul significato dell'arco vedi anche *infra* note 62-63; sullo scontro con Massenzio cfr. *supra* nota 52.

[60] Da ultimo Bardill 2012, 99; Lenski 2015, 165-166.

[61] Hoey 1939, 480-481; Lenski 2015, 169-174.

Il monumento inoltre creava un collegamento topografico immediato con la grandiosa statua del Sole, posta alle sue spalle a circa un centinaio di metri di distanza (**fig. 2**) e che permetteva a coloro che giungevano da sud di vedere il Colosso radiato perfettamente incorniciato dal fornice. Originariamente costruito sotto Nerone e successivamente fatto collocare da Adriano vicino al Colosseo, il Colosso era divenuto simbolo della relazione tra divinità solare e potere imperiale, un legame che affondava le sue radici in una collaudata tradizione risalente ad Augusto, Nerone e agli imperatori del terzo secolo[62]. In questo contesto, la scelta di collocare il fornice centrale in asse con la base dell'enorme statua è da considerarsi tutt'altro che casuale ma voluta per espandere visivamente l'idea dell'azione congiunta della potenza divina e imperiale[63].

Non pare dunque esagerato supporre che, in virtù di questo complesso apparato iconografico-scenografico, Costantino considerasse il suo insperato trionfo sul rivale come conseguenza dei favorevoli *auspicia* di *Sol invictus*, non a caso raffigurato accanto all'imperatore su una moneta celebrativa emessa a *Ticinum* sempre nel 315[64]. Per una parte della critica la centralità del culto solare in questa fase sarebbe indirettamente confermata anche dalla straordinaria carriera del senatore G. Vettio Cossinio Rufino, *pontifex die Solis*, che proprio in occasione dell'inaugurazione dell'Arco e dei festeggiamenti per i *decennalia* avrebbe ricoperto l'incarico di prefetto urbano nel 315 e console nel 316 in virtù della sua carica di sacerdote di Sole[65]. L'ipotesi è tuttavia posta in dub-

---

[62] Marlowe 2006, 223-225, 229-231; Bardill 2012, 98-100; Lenski 2015, 175-176: si discute se il monumento fosse stato costruito *ex novo* o sfruttasse le strutture di un arco precedente, forse risalente ad Adriano (con idee differenti cfr. p.e. Melucco Vaccaro 1987, 88-95; Melucco Vaccaro 2000; 113-130; Wilson Jones 2000, 50-77; Barbero 2016, 314-315; Campone 2022, 87-88). Sul Colosso si veda Lega 1990, 339-378; Marlowe 2006, 225-229. Sul legame del Colosso con i frammenti della statua bronzea dei Capitolini si veda Ensoli 2002, 97-122; Ensoli 2007, 406-427; da ultimo Prusac 2018, 113-130. Sull'origine delle statue radiate a partire dal mondo greco cfr. Bergmann 1998, 13-84.

[63] Tantillo 2003a, 1011-1014.

[64] *R.I.C.* VII, 363, n° 32, cfr. Barnes 1981, 66; Clauss 1996, 44; Fraschetti 1999, 49; Mastino, Teatini 2001, 312-315; Pohlsander 2004², 35; Marcone 2013², 57-58, vedi anche *infra* nota 75.

[65] *CIL* VI, 32040 = EDR114746: *[[- - - - - - / - - - - - - / - - - - - - / - - - - - -]] / Rufinus v(ir) c(larissimus) / «praef(ectus) urbi, / augur, / pontifex / Dei Solis, / voti conpos»*; *CIL* X, 5061= *ILS* 1217 = EDR150719: *C(aio) Vettio Cossinio Rufino c(larissimo) v(iro), / praefecto urbi, comiti / Augg(ustorum) nn(ostrorum),*

bio da P. Porena per il quale sembra più probabile che l'avanzamento di carriera di Rufino sia da attribuire agli indiscutibili meriti ed esperienza acquisiti nel tempo dal senatore e non per le sue credenze religiose[66].

Ulteriori e più probanti testimonianze giungono dalle emissioni comprese dal 313 al 324. E. Manders ha calcolato che, per il decennio considerato, 331 monete su 953 (35% circa del totale) presentano chiari riferimenti alla divinità solare; in prospettiva Ercole non è più nominato, mentre Giove e Marte sono rappresentati rispettivamente nelle emissioni per circa il 4,5% (43 monete su 953) e per il 6% (57 monete su 953). Tutto il restante conio (521 monete, circa il 54,5%) non presenta riferimenti di natura religiosa[67].

La considerevole produzione in questo arco di tempo permette di fare un distinguo tra le monete d'oro, eloquenti nella loro originalità comunicativa ma destinate ad una funzione spiccatamente celebrativa, e il conio di bronzo rivolto ai quotidiani scambi commerciali[68]. I tipi monetali di *Sol Invictus* maggiormente diffusi nell'Impero continuarono, infatti, a essere i *folles*. Le legende e l'iconografia della divinità solare non presentano mutamenti o innovazioni rispetto a quanto già notato per gli anni antecedenti al 313.

La produzione per *SOLI INVICTO COMITI* è ampia e ben documentata in buona parte delle officine imperiali, ma la sua presenza comincia a venire meno intorno al 318-319, qualche anno prima della definitiva cessazione della produzione di monete d'oro[69]. Le ultimissime coniazione di bronzo riconducibili esplicitamente a *Sol* si possono

---

corr(ectori) Camp(aniae), corr(ectori) / Tusciae et Umbriae, corr(ectori) / Venitiae et Histriae, cur(atori) alvei / Tiberis et cloacarum sacrae urbis, / cur(atori) viae Flaminiae, proconsuli pro/vinciae Achaiae sortito, pontifici dei / Solis, auguri, salio Palatino, ordo po/pulusque Atinas, quod in correctura / eius, quae sevissimam tyran/nidem incurrerat, nullam / iniuriam sustinuerit, / patrono (vacat) *dignissimo*. Sul personaggio, cfr. *PLRE*, I, 777, *Rufinus* 15; Arnheim 1972, 60-62; Wienand 2013, 181.

[66] Porena 2005, 230-246.

[67] Manders 2014, 6; vedi anche Drijvers 2021, 65, nota 69.

[68] Da ultimo Barbero 2016, 239-40, 259-260.

[69] Le ultime attestazioni di *Sol Invictus* nelle monete di bronzo risalgono al 316 da *Lugdunum* (*R.I.C.* VII, 126; n° 62), al 317 da Aquileia (*R.I.C.* VII, 393, n° 5) e *Siscia* (*R.I.C.* VII, 428, n° 31), al 317/318 da Ticino (*R.I.C.* VII, 371, n° 68), mentre a circa il 318/319 da *Londinium* (*R.I.C.* VII, 106, n° 151), Treviri (*R.I.C.* VII , 177, n° 167), *Arelatae* (*R.I.C.* VII , 253, nn° 180, 184) e Roma (*R.I.C.* VII, 313, n° 136). Cfr. inoltre Grünewald 1990, 130-131. Per le emissioni d'oro, cfr. *infra*.

far risalire al 319, quando a Tessalonica fu battuta una serie di monete per tutti gli augusti e i cesari dell'Impero, il cui *verso* riportava *VIRT EXERC*, raffigurante la pianta schematizzata di un accampamento romano con il dio Sole stante al centro di esso, la mano destra levata e un globo stretto nella sinistra[70].

Sol appare anche sulle celebrative monete d'oro fatte coniare dal figlio di Costanzo Cloro. Infatti, dopo il medaglione di Ticino del 313[71], negli anni successivi si inaugurò una nuova stagione particolarmente prolifica dei ritratti imperiali, dove l'augusto è ritratto ora con un semplice nimbo, ora con la tipica gestualità imperiale dalla mano destra alzata e con la mano sinistra stretta su un globo e infine quelle con una *mappa* e la Vittoria[72]. Per una parte della critica, l'introduzione di queste immagini rievocherebbe l'esaltazione del suo legame con la divinità solare e quella interscambiabilità alla quale si è già accennato[73]: le rappresentazioni iconografiche di *Sol* lo vedono appunto frequentemente con la testa incoronata dai raggi o da un *nimbus*, mentre regge tra le mani uno scudiscio e un globo, così come un altro tratto tipico è la mano destra levata[74].

Questa innovazione fu ancora una volta introdotta dalla zecca di Ticino, verso la fine del 315 e in occasione della celebrazione dei *decennalia* di Costantino, attraverso l'emissione di alcuni *solidi*[75]. Il *recto* di tutta la serie è caratterizzato dalla formula *CONSTANTINVS P F AVG* e la datazione effettiva del gruppo è garantita dalla leggenda del *verso* della seconda moneta, riportante *P M TR P COS IIII P P PROCOS*, esplicito richiamo al quarto consolato di Costantino rivestito proprio in quell'anno. Sono le prime due monete della serie a presentare l'utilizzo del *nimbus* e della gestualità di *Sol Invictus*; tuttavia, è l'emissione nel suo complesso che evoca un periodo di stabilità e pace evidentemente sotto la protezione del dio solare[76].

Immediatamente successiva emerge la moneta battuta per il nuovo anno del 316, testimone ancora una volta dell'uso simbolico del *nimbus*, la cui formula *FELICIA TEMPORA* nel *verso* si connette ideo-

[70] *R.I.C.* VII , 507, nn° 66-71. Cfr. Inoltre Wienand 2013, 185.
[71] Cfr. *supra* nota 46.
[72] Cfr. Bruun 1992, 220-223, 226; Wienand 2013, 180-181.
[73] Cfr. *supra* note 25-26.
[74] Hall 1996, 102, 109-110; Hijmans 1996, 127-130.
[75] *R.I.C.* VII, 350; 365, nn° 37-40. Cfr. Kraft 1955, 152-153; Bardill 2012, 97-98.
[76] *R.I.C.* VII, 350; 365, nn° 37-38. Cfr. Kraft 1955, 152-153.

logicamente alle emissioni d'oro dell'anno appena trascorso, rimarcando una stagione di armonia, tuttavia poco dopo funestata dallo scontro al *Cibalae*[77]. Infine, chiude la serie monetale nimbata proveniente da questa zecca un ulteriore *solidus*, coniato tra la metà e la fine del 316, che riporta sul *verso* la legenda *VICTORIOSO SEMPER*, con evidente riferimento alla vittoria su Licinio, moneta con la quale termina questo periodo encomiastico[78].

Accanto a questi tipi, Ticino ne produsse contemporaneamente altri con iconografie più tradizionali: nell'autunno del 315 almeno un *solidus* con sul *recto* di nuovo i busti congiunti di *Sol* e Costantino e legenda *COMIS* (!) *CONSTANTINI AVG* mentre sul *verso* appariva l'espressione *RESTITVTORI LIBERTATIS*, con evidente riferimento alle passate vittorie di Costantino e in particolare a quella sul *tyrannus* Massenzio, secondo un motivo ripreso anche sul coevo arco trionfale innalzato a Roma in occasione dei *decennalia* dell'augusto[79]. Seguì un *solidus* emesso nel 316, come si evince dalla legenda del *verso* (*LIBERALITAS XI IMP IIII COS P P P*), dunque a conclusione dei *decennalia*, in occasione dell'undicesima distribuzione di denaro fatta dall'imperatore per l'esercito[80].

La zecca di Ticino, nel suo complesso, può dunque essere considerata artefice di specifiche emissioni d'oro che non ritrovarono riscontro in quelle bronzee più classiche e conosciute. Non mancarono tuttavia emissioni auree dedicate al dio solare come già se ne erano viste in passato nelle ben più diffuse monete eneee: verso la fine del 316 fu battuto un *solidus* per *SOLI COMITI CONSTANTINI AVG*[81], nel 320 e nel 321 due medaglioni (rispettivamente per Costantino e Costantino II) *SOLI INVICTO COMITI*[82] e un solido con la ben nota espressione *SOLI COMITI AVG N* sempre per il figlio di Costanzo Cloro[83].

---

[77] *R.I.C.* VII, 366, n° 41. Cfr. Kraft 1955, 152-153. Sullo scontro di *Cibalae* cfr. Barnes 1981, 67-68; Clauss 1996, 44-45; Pohlsander 2004², 41; Barbero 2016, 683, 716, 721, 743-746; Zuddas 2023, 41-43; sulle tensioni con Licinio cfr. *infra* nota 112.

[78] *R.I.C.* VII, 369, n° 59.

[79] *R.I.C.* VII, 363, n° 32; sull'arco e il suo legame con il culto solare cfr. *supra* note 60-63. Al *tyrannus* e alla *libertas Urbis* alludevano anche le iscrizioni poste sull'Arco (*CIL*, VI,1139 = 31245 = *ILS*, 694= EDR103881; cfr. anche Mastino, Ibba 2012, 199-203).

[80] *R.I.C.* VII, 368, n° 53.

[81] *R.I.C.* VII, 369, n° 56.

[82] *R.I.C.* VII, 374, nn° 98-99.

[83] *R.I.C.* VII, 375, n° 108.

Rispetto all'esuberante produzione ticinense, la monetazione delle altre officine risulta contestualmente, per iconografie e legende, molto più contenuta e adesa alla più comune monetazione di bronzo: da Aquileia, databile intorno al 320, si segnala un *solidus* di Costantino con nel *verso SOLI COMITI AVG N* e la divinità che porge all'imperatore il globo della Vittoria mentre tra i due sta inginocchiato un prigioniero Sarmato o Goto[84]; da *Serdica* un *aureo* con la formula *SOLI COMITI AVGG NN*[85]; da *Siscia* nel 317 due multipli d'oro con la dedica *SOLI INVICTO COMITI*, il secondo dei quali mostra sul *recto* Costantino nimbato, un *unicum* se escludiamo la già ricordata serie di Ticino[86]; da *Sirmium*, nel 320, un medaglione d'oro con legenda *SOLI INVICTO COMITI* e un solido *SOLI COMITI AVG N*[87], ai quali seguirono due *solidi* nel 321 e uno nel 322 *SOLI INVICTO COMITI*[88].

Coeva a queste emissioni è infine la cosiddetta costituzione del *Dies Solis*, pervenutaci tramite due frammenti contenuti uno nel *Codex Iustinianus* l'altro nel *Codex Theodosianus*[89]. La legge fu probabilmente promulgata a Roma il 3 Marzo 321 d.C., sebbene non si conservi l'attestazione della data ufficiale. Il frammento del *Codex Iustinianus* proverrebbe dalla legge indirizzata al Prefetto del Pretorio di Roma, Elpidio, il quale si sarebbe incaricato di inviarla a tutti i governatori delle province occidentali. Di tutte le copie mandate da Elpidio, sembra si sia conservata solo quella per il governatore della Sardegna, da cui fu tratto il frammento del *Codex Theodosianus*: quest'ultimo riporta che la legge fu promulgata a *Karales* il 3 luglio del 321, quando la disposizione fu esposta al pubblico[90].

La *constitutio*, che regolava la sospensione delle attività giudiziarie e di ogni altra attività nelle città, con l'eccezione della manomissione degli schiavi e dei necessari lavori agricoli, è stata interpretata dai sostenitori del Cristianesimo come l'introduzione del riposo dome-

---

[84] *R.I.C.* VII, 397, n° 35. Il prigioniero richiama probabilmente la campagna militare che Costantino condusse ininterrottamente contro i Sarmati e Goti fino al 323 (Clauss 1996, 46; Marcone 2013², 68).

[85] *R.I.C.* VII, 480, n° 4.

[86] *R.I.C.* VII, 426-427, nn° 24-25, cfr. *supra* nota 75.

[87] *R.I.C.* VII, 467, n° 3; 468, n° 8.

[88] *R.I.C.* VII, 471, nn° 21-22; 472, n° 31.

[89] *Cod. Iust.* 3, 12, 2; *Cod. Theod.* 2, 8, 1.

[90] Cfr. da ultimo Moreno Resano 2009, 189-190; Agnati 2015, 4-6.

nicale[91]. In contrasto con questa idea, E. Moreno Resano ha fatto recentemente notare che la terminologia della *constitutio* è decisamente tradizionale e che i provvedimenti sembrano normare delle consuetudini già radicate da tempo per le quali si sentiva la necessità di sottolineare le attività comunque lecite in un giorno festivo piuttosto che tesa a creare un giorno di riposo per i Cristiani[92].

La legge come le monete sarebbe dunque un esplicito esempio di come il culto solare fosse centrale nella politica di Costantino e come l'imperatore tentasse di preservare la devozione al suo *numen* anche in provincie come la pacifica *Sardinia*, entrata nell'orbita del vincitore di Massenzio solo nell'estate-autunno del 312 ma costantemente rimasta al centro degli interessi economico-politici dell'imperatore[93].

In questo panorama, la già ricordata progressiva sparizione di *Sol* prima dalle emissioni enee e dopo qualche anno dalle quelle auree ha stupito la critica che ha provato in vario modo di darne una spiegazione: T. Barnes parla della presenza solare perpetuatasi nel tempo non come frutto di una vera devozione al *deus* da parte di Costantino, ma come permanenza di una forte tradizione iconografica destinata a sparire[94]; T. Grünewald riteneva possibile che nel 324 i tempi fossero ormai maturi per un significativo cambiamento negli orientamenti religiosi dell'imperatore[95]; per J. Wienand, la scomparsa di questa divinità dal conio di bronzo dipenderebbe dalla riforma delle zecche del 318, che comportò un rapido assorbimento della moneta enea in circolazione e l'emissione di nuove produzioni monetali con il motivo *VICTORIAE LAETAE PRINC PERP*, piuttosto che da una risemantizzazione ideologica dei temi iconografici in favore dei Cristiani. Inoltre, la riforma non coinvolse solamente le emissioni con *Sol* ma interessò anche i tipi monetali di Marte e Giove che sparirono dalle coniazioni di Costantino[96].

---

[91] P. e. Baynes 1931, 98-99; Jones 1964, 81; Clauss 1996, 81-82; Girardet 2010, 132; Shean 2010, 276-277; Soraci 2010, 238-243; Marcone 2013², 61; Agnati 2015, 6-15, 24-26.

[92] Moreno Resano 2009, 190-192, 197-200. Cfr. inoltre Barbero 2016, 658-659.

[93] Mastino 2005, 148-150, 155; Muroni c.d.s. (A); per la conquista dell'isola durante la crisi tetrarchica Ibba 2007, 422-432.

[94] Barnes 1981, 48.

[95] Grünewald 1990, 130-131, 140.

[96] Wienand 2013, 184-185. Sulla riforma delle zecche cfr. Callu 1976, 227-242; King 1977, 41-100; Haley 1989, 89-116; Carrié 1993, 306-314; Wienand 2012, 299-303; Barbero 2016, 258-259.

Contestualmente al lento abbandono delle legende inneggianti *Sol*, nei *nummi* di Treviri, fra il 321 e il 323, si propongono per Costantino e tutti i cesari compreso Licinio II i motivi della *BEATA TRANQUILLITAS*[97]. Si potrebbe quindi supporre l'inizio di una sottile propaganda con i nuovi temi della *victoria laeta* o *beata tranquillitas* nei quali la presenza solare nei *folles* era maggiormente sfumata sia per non irritare Licinio, in un periodo in cui le tensioni con l'imperatore orientale si stavano esacerbando, sia per un progressivo avvicinarsi di Costantino al Cristianesimo, senza che questo implicasse un taglio netto con la simbologia del passato ancora presente nei *solidi* con modelli iconografici che eloquentemente rimandano a *Sol Invictus*[98].

D'altro canto, le emissioni di Treviri, zecca dal profondo valore simbolico giacché la città era stata l'antica capitale dei territori controllati da Costanzo Cloro e suo figlio[99], si inseriscono all'interno di un preciso, lento percorso teso a legittimare sin dal 317 i cesari ad avviarli verso una futura successione[100]. Una parte di queste testimonianze ri-

---

[97] *R.I.C.* VII, 191, nn° 303-315; 194-195, nn° 341-355; 197-200, nn°368-415: Costantino e i cesari vengono rappresentati con corazza, elmo oppure *trabea*, talora radiati o mentre sorreggono un globo sormontata da una statuina di Vittoria o in un caso *Sol*; a queste si aggiungono ora dalla medesima zecca due tipi per Crispo e una variante per Costantino II, databili al 322, con il cesare togato che sorregge un globo sormontato da una statuetta interpretata forse come *Sol* (ma potrebbe essere una qualsiasi divinità maschile, come p.e. Apollo, ben noto nell'area di Treviri, cfr. *supra*, nota 13): cfr. Wienand 2012, 299-300, 626 fig. 48-49; Wienand 2013, 185; Barbero 2016, 258 e nota 59; Zuddas 2023, 47 e nota 95, pur con qualche perplessità; meno convincente l'ipotesi che Crispo e Costantino II indossassero non la *trabea* come il padre ma la veste dei sacerdoti di *Sol*, sottolineando dunque il loro speciale legame con la divinità.

[98] Sulle tensioni con Licinio cfr. *infra* nota 112. Sulla conversione cfr. *supra* nota 52. Sull'ambiguità nel rapporto di Costantino con il Cristianesimo si veda Wallraff 2001, 256-269. Secondo Berrens (2004, 159-60, 167) Costantino avrebbe mantenuto l'immagine di *Sol* nei *solidi* per ingraziarsi le truppe, molto devote alla divinità e alle quali era destinato questo tipo di numerario; di contro Wienand (2012, 303-335) pensa che l'imperatore volesse mantenere rapporti distesi con aristocratici e alti ufficiali, legati come visto alla tradizione e veri beneficiari delle emissioni auree, mentre tra i militari si sarebbero distribuite le nuove monete di bronzo nel delicato tentativo di non causare fratture tra soldati di credo differenti; per il rapporto delle aristocrazie con i culti tradizionali cfr. p.e. Lizzi 2001, 683-691.

[99] Barbero 2016, 243; sempre a Treviri fu recitato il panegirico del 310 (*supra*, p. 715).

[100] Sul problema cfr. p.e. Chastagnol 1993, 216; Barbero 2016, 262; 299-300; Zuddas 2023, 46-49. Per i riferimenti a *Sol* sulle monete dei cesari coniate nella capitale

entra dunque nell'investimento propagandistico che venne fatto a favore dei membri della famiglia imperiale nei territori di Costantino a partire dalle emissioni del 317, con un'attenzione leggermente più marcata sul primogenito Crispo; parallelamente lo stesso lavoro venne svolto per le iscrizioni in cui si citavano i cesari e gli augusti in maniera collegiale.

Fra questi in particolare Crispo, che pure era fuori dal matrimonio legittimo con Fausta: il cesare raramente viene ricordato da solo nelle fonti, che tuttavia sovente si soffermano sulla sua discendenza da Costanzo Cloro e Costantino e spesso usano formule già riservate al padre, delineando così le caratteristiche del futuro augusto[101]. Si allinea probabilmente a questa complessa strategia la titolatura di un miliario rinvenuto in Lorena (dunque a non grande distanza da Treviri), che riporta l'inusuale formula *Flavius Crispus Invictus*, nella quale si potrebbero ravvisare dei richiami tanto a Costantino quanto alla sua divinità protettrice, secondo schemi che come visto erano stati da tempo codificati e recepiti proprio nell'ambiente gallico[102].

Alle testimonianze numismatiche possiamo accostare anche quelle epigrafiche, invero meno numerose e enfatiche ma che comunque costituiscono una conferma di come l'ideologia solare fosse diffusa e percepita nell'Impero.

Oltre alla già citata iscrizione di Lorena[103], un secondo testo, più antico, proveniente dalla Sardegna, posto dal *praeses* T. Settimio Gianuario in onore di Costantino in un momento posteriore alla sconfitta

---

per tutto il 317 cfr. *R.I.C.* VII, 174, nn° 136-137; 175, nn° 146-155; 176, n° 163; 177, nn° 175-183.

[101] Barbero 2016, 262-264, 300-301. Su Crispo (*PLRE,* I, 233, *Crispus* 4), cfr. anche *supra* nota 97.

[102] *AE* 1968, 313a: *D(omino) n(ostro) Flavio Crispo / invicto nobi/lissimo Caes(are) / C(ivitate) L(eucorum) l(eugae) VIII*. Cfr. Pohlsander 1984, 79; Wienand 2013, 186; per Zuddas (2023, 51) *invictus* non alluderebbe al culto solare ma sarebbe solo un'estensione del formulario già utilizzato per Costantino, per il quale cfr. *supra* note 30 e 46. Si osservi che nello stesso contesto è stato rinvenuto un secondo miliario dedicato al fratello Costantino II, cfr. *AE* 1968, 313b: *D(omino) n(ostro) Flavio Claudio / Constantino / nobilissimo / C(a)esare / c(ivitas) L(eucorum) l(eugas) VIII*; in questo cippo il cesare più giovane non presenta *invictus* nella titolatura, come se la popolazione locale considerasse solo il primogenito sotto la protezione del dio solare così come era per il padre, quasi auspicando una successione che probabilmente era nei programmi di Costantino ma che non fu portata a termine per la scomparsa di Crispo.

[103] Cfr. *supra* nota 102.

di Massenzio, presumibilmente nella seconda metà del 316 (**fig. 3**)[104]. Il cippo di calcare fu rinvenuto a Telti, una *statio* sulla via *a Karalibus Olbiam per Hafam* distante circa 15 km dalla città portuale di Olbia, un luogo di passaggio obbligato e di conseguenza molto adatto alla diffusione di temi politici di ampio impatto[105]. La presenza sulla pietra dei simboli del sole e della palma, certamente realizzati contestualmente al testo epigrafico per precisa volontà del committente, erano un palese omaggio all'imperatore vittorioso, voluto da un governatore evidentemente in piena sintonia con i temi celebrati in quegli stessi anni sulle già ricordate monete e sull'Arco dei *decennalia* a Roma che commemorava la vittoria su Massenzio, un senatore che pur operando in provincia evidentemente era desideroso di dimostrare la sua totale adesione al programma imperiale e di diffonderlo fra quanti frequentavano anche occasionalmente la *statio*[106].

Una terza testimonianza proviene, infine, da *Rusicade* in Numidia, posta a corredo di un busto originariamente raffigurante Caracalla e dedicata al suo nume. Il testo fu successivamente riadattato, cancellando il nome dell'imperatore per sostituirlo con quello di Costantino. Databile dopo il 312, rappresenta la sola iscrizione nota in cui è presente una dedica al *numen* di Costantino, un tema spesso ricordato sulle iscrizioni dedicate agli imperatori, forse già presente nel panegirico del 310 ma inusuale nelle iscrizioni per il figlio di Costanzo Cloro[107].

Dalle informazioni raccolte da E.V. Fenech e S. Gsell sappiamo che il ritrovamento avvenne in un santuario sotterraneo dedicato a

---

[104] *CIL* X, 7974 = EDR153901: *Imp(eratori) Caes(ari) Flav(io) / Val(erio) Co(n)stantino / Maximo Pio / et Fel(ici) et Inv(icto) / Aug(usto) perpe/tuo semper / Aug(usto)* ((:sol)) ((:palma)) *cur(ante) Ti(to) / Sept(imio) Ianuariao* (sic !) */ v(iro) c(larissimo), pr(a)es(ide) p(rovinciae) Sa[rd(iniae)] / [de]v(oto) maiest(ati) ei[us].* Sul governatore, cfr. *PLRE,* I, 455, *Ianuarius* 9. Per un commento complessivo su questa iscrizione si veda Muroni c.d.s. (A) con puntuale bibliografia.

[105] Sulla strada, cfr. Belli 1988, 379-380; Mastino 2005, 369-372.

[106] Mastino 2005, 159, 288, 547; per l'Arco, cfr. *supra* note 60-63; per la monetazione degli anni fra il 315-316, cfr. *supra* note 77-78, 80.

[107] *CIL* VIII, 7974 = *ILAlg*. II, 25: *Numini / Constantini san/ctissimi et / invictissim(i)*, cfr. Gsell 1898, 55-56, 62-64; Salama 2002, 148-150; Tantillo 2003a, 1015-1016; un ulteriore esempio, probabilmente posteriore, da *Lepcis Magna*, cfr. *infra* nota 114. Sul *numen* e il possibile riferimento nel panegirico del 310 cfr. *supra* nota 26.

Mitra a nord-ovest di Philippeville[108]. Gsell in particolare fa notare che i fedeli del mitreo sembravano adusi ad una certa libertà interpretativa e al rimpiego di immagini per rappresentare soggetti funzionali alle loro esigenze[109]. I. Tantillo ha dunque evidenziato che la presenza del *numen* di Costantino in un simile ambiente, dove l'imperatore veniva messo in relazione con divinità ordinatrici quali Mitra e *Helios*, non doveva presentare contraddizioni per i fedeli così come è probabile che gli stessi associassero il *numen* alla forza di *Sol Invictus*, un dio le cui caratteristiche di ordinatore, cosmocrate e protettore non erano in contrasto con gli aspetti essenziali del mitraismo[110].

Sulla base di questi pochi esempi è dunque evidente come sulle iscrizioni assai più sporadicamente appaiano quei temi che invece abbiamo visto dominare nelle monete, come se questi messaggi fossero rimasti circoscritti alla corte e ai funzionari più direttamente legati ad essa e solo con fatica riuscissero ad attecchire fra i provinciali se non in circostanze particolari, nelle quali potevano trovare un fertile terreno in culti precedenti come quelli di Apollo e Mitra.

Più in generale, comparando dati archeologici, numismatici ed epigrafici, è facile notare che anche in questa fase di faticosa coabitazione fra Costantino e Licinio è attestato un legame ancora tanto forte fra il primo e la divinità solare da non poter essere considerato come semplice residuo di abitudini del passato ormai prive di reale significato.

Le tarde attestazioni solari (325-337)

Per i circa dieci anni di governo presi in considerazione, la monetazione aurea di *Sol Invictus* non subì particolari cali produttivi. Tuttavia, all'indomani della sconfitta di Licinio nel 324, il quadro generale sembrò subire un cambiamento improvviso. La produzione

[108] Fenech 1852, 34-36; Gsell 1898, 44.

[109] Gsell 1898, 55-56, 62-64.

[110] Tantillo 2003a, 1020. Per la relazione tra Mitra e *Sol* si veda Clauss 1990, 423-450; Clauss 2001, 146-153; sulla diffusione del culto di Mitra, p.e. Turcan 2000, 31-43; Clauss 2001, 21-32; Ries 2013, 241-255; Arcella 2019, 43-52; sul rapporto fra mitraismo e propaganda imperiale cfr. Merkelbach 1998, 155-163.

d'oro di Costantino con *Sol Invictus* vide infatti la sua ultima emissione nella moneta battuta da Antiochia tra il 324 e il 325[111].

Quella che sembra una cancellazione improvvisa della presenza solare adottata fino a quel momento potrebbe invece essere vista come il culmine di un processo già in atto. La sconfitta di Licinio aveva cambiato definitivamente gli assetti del potere imperiale, lasciando il figlio di Costanzo Cloro unico imperatore[112]. In questo nuovo contesto politico era evidente che le forme simboliche usate in passato dovessero adattarsi a nuove necessità, senza che questo implicasse uno stravolgimento di quanto costruito fino a quel momento.

Il primo cambiamento effettivo fu nella titolatura dell'imperatore: il termine *invictus,* usato fino a quel momento sia per connettersi con *Sol* sia per indicare la sua condizione di comandante "invincibile", venne sostituito dal più adeguato *victor*, colui che emergeva come vincitore assoluto[113]. Questo nuovo epiteto appare in una dedica che tra il 324 e il 326 il governatore della Tripolitania *Laenatius Romulus* pose nel restaurato foro di *Lepcis Magna*, nella quale si ricordava quella che si ipotizza essere una statua di Costantino radiato, purtroppo non pervenuta fino a noi ma della quale si conserva la base di marmo poi reimpiegata in una chiesa nella parte meridionale del foro (**fig. 4**)[114].

---

[111] *R.I.C.* VII, 685, n° 49; per un commento Grünewald 1990, 140; Alföldi 2001, 52-59; Wienand 2012, 303-314.

[112] Sul conflitto con Licinio p.e. Grünewald 1990, 113-121, 124-132; Clauss 1996, 46-48; Pohlsander 2004², 40-47; Potter 2004, 377-382; Barbero 2016, 101-106, 155-164; Elton 2018, 58-59.

[113] Ehrhardt 1980, 177-181; Grünewald 1990, 136; Wallraff 2001, 260. Barbero 2016, 110, 117, 290-291; Campone 2022, 33.

[114] *AE* 1934, 172 = *AE* 1948, 37 = *IRT* 467 = Tantillo, Bigi 2010, 451-456: *Cum basilica vetus ex maxima parte ruina esset deformata / [c]onlabsu ac spatio sui breviass[et ar]eam forensem ++ / [.?]++++ divino icta conflagrarat incendio adq(ue) is locus saecul[o] / fortunatissimo meliora deposceret tantae stragis labe subl[a]/ta tripertita porticus magnitudine sui ac Troadensium columna/rum adornata operis provincialium ac sum(p)tu publico disponen(te) / [La]enatio Romulo v(iro) p(erfectissimo) rectore provinciae intra anni spatium per/fecta ac dedicata est adq(ue) ad sempiternam memoriam statuam / marmoream suo numine radiantem domino nostro / Constantino maximo victori semper Aug(usto) idem v(ir) p(erfectissimus) dicata mente / constituit, curante Cl(audio) Aurel(io) Generoso v(iro) e(gregio) cur(atore) r(ei) p(ublicae) et splendidissimo/ ordine coloniae Lepcimagnensium*. Sul governatore cfr. *PLRE,* I, 771, *Romulus* 4; Chastagnol 1966, 539-552. Per un commento, cfr. Lepelley 1981, 335-337; Tantillo 2003a, 986-996.

L'eccezionalità del testo individuata da I. Tantillo risiede nell'eloquente espressione *statuam marmoream suo numine radiantem*. Come lo studioso ha ricostruito, l'utilizzo di formulari indicanti opere "che rifulgevano" incontra un certo favore durante l'età costantiniana a Roma: tra gli esempi *statua auro fulgens*, *statua sub auro fulgens*, *statuam auri fulgentem*[115]. Se tuttavia queste espressioni rimandano a una lucentezza attribuibile alle qualità della materia di cui l'opera era costituita, nel caso di *Lepcis Magna* si riscontra un elemento significativo: la rifulgenza della perduta statua non è più conferita dalle qualità del marmo ma è tale in virtù di una luce emanata dal suo *numen*, cioè da quelle qualità divine che l'imperatore condivideva con *Sol Invictus* e che si manifestavano nella statua[116]. È un riferimento di grande interesse, perché la terminologia e l'idea stessa parrebbero ricollegarsi al discorso pronunciato dall'abile panegirista del 310 e non, per esempio, dal numerario in cui non sono presenti riferimenti di sorta al *numen*[117]. Per contro, dal repertorio monetale, ricco di immagini di Costantino radiato, si potrebbe ipotizzare che provenisse l'iconografia della statua seppur l'assenza della stessa non permette ulteriori approfondimenti. Non sorprende sicuramente trovare esplicata l'idea che il divino albergasse anche nelle statue, soprattutto se dedicate ad una divinità[118], ma il fatto che bastasse la sola scultura dell'imperatore, la sua sola immagine per palesare la potenza del suo *numen* concretizza in pieno il lavoro svolto dalla propaganda imperiale con la sua comunicazione simbolica[119].

Come nella *statua marmorea suo numine radians* così nelle monete posteriori al 325 i riferimenti a *Sol Invictus* sono solo indiretti e gli attributi solari e le gestualità caratteristiche della divinità vengono assunti dallo stesso imperatore, la cui figura mostra la presenza della corona radiata, del diadema o del *nimbus*, che abbiamo visto era già apparso nella fase precedente[120]. Il medaglione del 326 coniato a Treviri è un esempio perfetto di questa iconografia: nel *recto* la dedica riporta

[115] Tantillo 2003a, 993-994 e note 13 e 14.

[116] Tantillo 2003a, 995.

[117] Sul panegirico e sul *numen* cfr. *supra* note 6 e 26.

[118] Per le statue viste come sedi delle divinità cfr. Lane Fox 1988, 133-135; 673.

[119] Tantillo 2003a, 996 e nota 20, 997, 1023-1025.

[120] Cracco Ruggini 1982, 242; Wienand 2012, 314; per il nimbo, cfr. *supra*, nota 72. Esempi si trovano a Costantinopoli (*R.I.C.* VII, 569, n° 1; 583, n° 89), Tessalonica (*R.I.C.* VII, 527, n° 204) e Nicomedia (*R.I.C.* VII, 627, n° 164; 631, n° 173).

D N CONSTANTINVS MAX AVG e l'imperatore si presenta radiato, con un la mano destra levata e un globo stretto nella sinistra mentre il *verso* celebra il *processus consularis* con la legenda *AETERNA GLORIA SENAT P Q R* e la rappresentazione di Costantino e di suo figlio Costanzo II nimbati (Costantino sulla destra con la mano rivolta verso l'alto) stanti di fronte ad un quadriga e con un littore da entrambi i lati[121]. Come A. Alföldi ha evidenziato, questa moneta, che celebra il settimo consolato di Costantino e il primo di Costanzo II, si connette ideologicamente con la produzione per i *vicennalia* dell'imperatore e con i medaglioni del 325-326 della zecca di Roma, Tessalonica e Nicomedia riportanti nel *verso SENATVS* ed *EQVES (EQVIS) ROMANVS* e destinati a commemorare ancora l'*Urbs* e la sua antica tradizione imperiale[122].

Tra le ulteriori monete di Costantinopoli si può addurre ad esempio un medaglione d'oro del 330, il cui *recto* presenta la legenda *CONSTANTINVS MAX AVG* e lo ritrae di busto, incoronato da un diadema a rosetta, mentre il *verso* riporta *SALVS ET SPES REIPVBLICAE* e raffigura Costantino nimbato, con lo scettro nella mano destra e una *mappa* nella sinistra, mentre sta di fronte ad un trono, circondato dai cesari in assetto militare[123].

La varietà iconografica di questi anni potrebbe forse far ipotizzare che esistesse da tempo l'idea di trasferire solo sull'imperatore i simboli di *Sol* e che a Impero unificato Costantino, forte del continuo accostamento con il dio invitto, avesse ritenuto maturi i tempi per spostare esclusivamente su se stesso gli attributi solari, lasciando spazio nella monetazione ad un nuovo programma comunicativo. Ciò che dunque scompare effettivamente dal conio del Costantino *victor* sono i riferimenti diretti a *Sol*, non gli elementi dell'ideologia solare a lui intrinsecamente legati e di cui l'imperatore stesso si fece promotore[124].

---

[121] *R.I.C.* VII, 207, nn° 467-468.

[122] Alföldi 1947, 13-15. Per le monete e medaglioni cfr. Roma (*R.I.C.* VII, 326, n° 272); *Thessalonica* (*R.I.C.* VII, 517, nn° 145-146); *Nicomedia* (*R.I.C.* VII, 616, nn° 99-100, 102); per Costanzo II, cfr. *PLRE*, I, 226, *Constantius* 8; Zuddas 2023, 71, 73, 84-89.

[123] *R.I.C.* VII, 577, n° 44.

[124] Per Barnes (2014, 25), questi riferimenti al Sole non impedirebbero comunque di immaginare un Costantino ormai cristiano ma ancora legato all'iconografia tradizionale del potere; sul problema si vedano le riflessioni tutto sommato coincidenti di Wallraff 2001, 260-267; Barbero 2016, 307-308; sulla supposta adesione dell'imperatore al Cristianesimo, cfr. *supra* nota 52.

Questa tendenza alla personificazione sempre più marcata degli attributi solari trova piena espressione nella statua radiata, posta fra il 328-330 nel foro di Costantinopoli. Contrariamente a quanto possiamo immaginare per *Lepcis Magna*[125], nella nuova capitale dell'Impero fu innalzata una magnifica colonna di porfido forse alta 50 metri, sulla cui sommità fu collocata una statua con le sembianze dell'imperatore nella vesti di *Sol*, accompagnata alla base da un'iscrizione che, secondo una parte delle fonti tarde, recitava Κωνσταντίνῳ λάποντι ἡλίου δίκην «A Costantino che splende come il Sole». La colonna, seppur ha subito nel tempo una serie di restauri, esiste tutt'oggi, mentre la grandiosa statua di bronzo risulta perduta, abbattuta nel 1006 da una tempesta; una generale descrizione del monumento fornita dalle fonti letterarie è confermata dalla corrispettiva vignetta della *Tabula Peutingeriana* (**fig. 5**)[126]. Già da questa succinta descrizione, pare evidente che la statua di bronzo avesse, nel 330, tutti quegli attributi solari che abbiamo già riscontrato durante il dominato di Costantino e che l'imperatore persistesse nell'utilizzo di una simbologia solare piuttosto evidente; vi sarebbe inoltre quasi un richiamo simbolico al Colosso di Roma ma con la differenza che ora l'imperatore con fattezze divine dominava dall'alto tutta la città di Costantinopoli e in un certo poneva sotto la sua protezione la Nuova Roma come il Colosso proteggeva l'Urbe, ma sullo stesso orizzonte visivo dei monumenti che lo circondavano[127].

Un ulteriore dell'identificazione fra l'imperare e *Sol* giunge infine da *Termessos*, in Asia Minore, dove, in un momento compreso fra il 324 e il 337 (quindi in una fase in cui secondo alcuni studiosi il culto solare sarebbe entrato in crisi), il δῆμος della città decise di dedicare a Costantino una statua equestre, riadattandola probabilmente nelle fattezze del viso da una opera precedentemente raffigurante *Helios*[128].

---

[125] Cfr. *supra*, nota 114.

[126] Per il monumento, cfr. p.e. Fowden 1991, 125-130; Leeb 1992, 12-17; Mango 1993, 2-3; Clauss 1996, 76, 91-93; Wallraff 2001, 261-262; Tantillo 2003a, 1039-1045; Bralewski 2011, 88-91; Bardill 2012, 28-29; Guidetti 2013, 195-196; Marcone 2013², 94, Barbero 2016, 307; Campone 2022, 127-128.

[127] Sul Colosso cfr. *supra* nota 62. Favorevoli a questo parallelismo p.e. Clauss 1996, 91-92; Bardill 2011, 106.

[128] *AE* 2003, 1768 = *SEG* LIII, 1612 = *TAM* III,1, 45; cfr. Tantillo 2003b, 159-184: Ḳωνσταντείνῳ Σεβ(αστῷ) / vacat Ἡλίῳ vacat / Παντεπόπτη / vacat ὁ δῆμος. vacat. La datazione è stata proposta da Tantillo (2003b, 182-184) a seguito di rilevamenti *in loco*. Cfr. da ultimo Milner 2015, 198.

Originariamente il culto di *Helios* si sarebbe instaurato a *Termessos* verso la fine del II secolo d.C., quando la comunità eresse per il dio la statua equestre corredata della sua iscrizione[129]. Durante il dominato di Costantino le suggestioni simboliche diffuse dal Palazzo avrebbero prodotto nella popolazione locale la decisione di dedicare una statua all'imperatore; considerata la diffusa dualità Costantino-*Sol*, il δῆμος non avrebbe ritenuto inadeguato riadattarne le fattezze e destinarla a Costantino: l'iscrizione posta sulla base, poche semplici parole, esprimeva quella totale complementarità tra l'augusto e il suo dio evidentemente ancora condivisa dagli abitanti di *Termessos*[130].

Conclusioni

Il lungo governo di Costantino è stato illuminato dalla presenza di *Sol Invictus*, in un rapporto tra imperatore e *deus* che difficilmente potremmo mai comprendere in tutta la sua complessità; là dove oggi si riscontra una certa ambiguità nelle scelte di Costantino, si deve contrapporre la realtà di un imperatore che probabilmente non vedeva contraddizioni nelle sue decisioni[131].

La realtà celebrativa proposta dal panegirico del 310 e l'intento di stabilire una legittimazione dinastica sembrano aver dato i loro frutti anche sul lungo periodo. Il messaggio trasmetto dal panegirista per volontà della corte può aver avuto delle ripercussioni locali o forse più ampie ma il fulcro di quanto esposto nell'orazione è potenzialmente rintracciabile per tutto il dominato di Costantino.

La crescita significativa dei riferimenti a *Sol* nelle monete tra il 313 e il 324, la presenza pur ridotta di questa divinità sulle iscrizioni, e nell'apparato decorativo dei monumenti, nella legislazione di quegli anni sono tutti elementi indicativi di una vicinanza quanto meno sentita e partecipata dell'imperatore verso la divinità, ancor più rilevante se confrontata con la sorte dei altri dei che progressivamente perdono ogni riferimento con la *domus* imperiale; parallelamente la documentazione epigrafica certifica l'efficacia della propaganda imperiale nel raggiungere sia le *élites* di governo sia la società civile anche in provincie più lontane dai centri del potere. Per altro verso, la varietà dei simboli iconografici riprodotti nel numerario ci sembra difficilmente interpre-

[129] Tantillo 2003b, 169-177.
[130] Wallraff 2001, 261-262; Tantillo 2003b, 177-182.
[131] Wallraff 2001, 260-267.

tabile in senso cristiano, soprattutto a fronte di immagini in cui il dio porge la Vittoria a Costantino o lo affianca, come un suo doppio, a testimoniare la comune finalità di intenti.

La sparizione dei riferimenti diretti a *Sol* dalle monete dopo la sconfitta di Licinio rimane una questione ancora aperta, sebbene non sia da escludere una volontà imperiale di inaugurare una nuova stagione tramite messaggi di natura civile e con forme iconografiche inedite, tra cui quelle in cui l'imperatore stesso parrebbe rappresentato con gli attributi solari.

La persistenza di *Sol Invictus* nella comunicazione imperiale manifesta così una continuità simbolica vibrante, adattata al mutare delle esigenze politiche, che riesce a perdurare in una realtà complessa, tra interessi e fedi spesso contrastanti, ripresentandosi in forme ed espressioni sempre varie ma funzionali ai nuovi contesti e al mutare dei tempi.

Bibliografia

Agnati 2015 = U. Agnati, *Constantine's Stautes on Sunday Rest. Social and Juridical Remarks*, *CALUMET*, 1, 1-34.

Alföldi 1947 = A. Alföldi, *On the Foundation of Constantinople: A Few Notes*, *JRS*, 37, 10-16.

Alföldi 1963 = M. R. Alföldi, *Die constantinische Goldprägung*, Magonza.

Alföldi 2001 = M. R. Alföldi, *Gloria romanorum: Schriften zur Spätantike zum 75. Geburtstag der Verfasserin am 6. Juni 2001,* Stuttgart.

Arcella 2019 = S. Arcella, *Il dio splendente. I Misteri romani di Mithra fra Oriente e Occidente*, Roma.

Arnheim 1972 = M. T. W. Arnheim, *Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford.

Baldini 1992 = A. Baldini, *Claudio Gotico e Costantino in Aurelio Vittore ed Epitome de Caesaribus*, in *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico,* a cura di G. Bonamente e F. Fusco, Macerata, 73-89.

Barbero 2016 = A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Salerno.

Bardill 2012 = J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge.

Barnes 1981 = T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius,* Cambridge.

Barnes 2014 = T. D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power in the Later Roman Empire*, Oxford.

Baynes 1931 = N. H. Baynes, *Constantine the great and the Christian Church*, London.

Beard, North, Price 1998 = M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, 1, *A History*, Cambridge.

Belli 1988 = E. Belli, *La viabilità romana nel Logudoro-Meilogu*, in *Il Nuraghe S. Antine nel Logudoro-Meilogu* a cura di A. Moravetti, Sassari, 331-395.

Bergmann 1998 = M. Bergmann, *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Magonza.

Berrens 2004 = S. Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337)*, Stuttgart.

Bralewski 2011 = S. Bralewski, *The Porphyry Column in Constantinople and The Relics of the True Cross*, *SCer*, 1, 87-100.

Brown 1989 = P. Brown, *The World of Late Antiquity. AD 150-750,* London.

Bruun 1992 = P. Bruun, *Una permanenza del «Sol Invictus» di Costantino nell'arte cristiana*, in *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico,* a cura di G. Bonamente e F. Fusco, Macerata, 219-229.

Callu 1976 = J. P. Callu, *La circulation monétaire de 313 à 348. Les réforms de 318 et de 321*, in *Actes du 8ème Congrès International de Numismatique (New York-Washington Septembre 1973)*, éd. Par H. A. Cahn, G. LeRider, Paris, 227-242.

Campone 2022 = M. C. Campone, *Costantino. Il fondatore*, Perugia.

Campone 2023 = M. C. Campone, *«Vidisti te»*. Aeternitas imperii *e* omen annorum *nella politica costantiniana*, *C&C*, 18/2, 343-362.

Carrié 1993 = J. M. Carrié, *Le riforme economiche da Aureliano a Costantino*, in *Storia di Roma. 3: L'età tardoantica. I: Crisi e trasformazioni,* Torino, 283-322.

Chastagnol 1966 = A. Chastagnol, *Un gouverneur Constantinien de Tripolitaine: Laenatius Romulus, Praeses en 324-326*, *Latomus*, 25/3, 539-552.

Chastagnol 1993 = A. Chastagnol, *L'accentrarsi del sistema: la tetrarchia e Costantino* in *Storia di Roma. 3: L'età tardoantica. I: Crisi e trasformazioni*, 193-222.

Clauss 1990 = M. Clauss, *Sol Invictus Mithras*, *Athenaeum*, 78, 423-450.
Clauss 1996 = M. Clauss, *Konstantin der Großе und seine Zeit,* Beck.
Clauss 1999 = M. Clauss, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römschen Reich*, Lipsia.
Clauss 2001 = M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries,* New York.
Cracco Ruggini 1982 = L. Cracco Ruggini, *Costantino e il Palladio*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca, Atti del I Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla terza Roma» (21-23 aprile 1981)*, Napoli, 241-251.
Curran 1996 = J. Curran, *Constantine and the Ancient Cults of Rome: The Legal Evidence*, *G&R*, 43, 68-80.
Drake 2009 = H. Drake, *Solar Power in Late Antiquity*, in *The Power of Religion in Late Antiquity. Selected Papers from the Seventh Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference*, ed. by A. Cain, N. Lenski, Ashgate, 215-226.
Drijvers 2021 = J. W. Drijvers*, Panegyricus Latinus 12(9): Constantine's Religious Ideology*, *JLA*, 14, 50-74.
Ehrhardt 1980 = C. T. H. R. Ehrhardt, *"Maximus", "invictus" und "victor" als Datierungskriterien auf Inschriften Konstantins des Grossen, ZPE*, 38, 177-181.
Elliott 1990 = T. G. Elliott, *The Language of Constantine's Propaganda*, *TAPhA*, 120, 349-353.
Elton 2018 = H. Elton, *The Roman Empire in Late Antiquity. A Political and Military History*, Cambridge.
Ensoli 2002 = S. Ensoli, *Una nuova ipotesi sul Colosso di Nerone. A proposito dei tre frammenti bronzei dei Musei Capitolini*, in *Neronia VI. Rome à l'époque néronienne : institutions et vie politique, économie et société, vie intellectuelle, artistique et spirituelle : actes du VIe Colloque international de la SIEN (Rome, 19-23 mai 1999),* a cura di J. M. Croisille, Y. Perrin, Bruxelles, 97-122.
Ensoli 2007 = S. Ensoli, *Il Colosso di Nerone-Sol a Roma: una 'falsa' imitazione del Colosso di Helios a Rodi. A proposito della testimonianza di Plinio e della ricostruzione del basamento nella valle del Colosseo* in *Neronia VII. Roma, Italia e Grecia. Ellenismo e filoellenismo i primi atti secolo d.C. del VII° Simposio*

Internazionale del LEI (Atene, 21-23 ottobre 2004), a cura di Yves Perrin, Bruxelles, 406-427.

Estiot 2017 = S. Estiot, *Or Et Donativa: l'Atelier de Ticinum sous Probus (276-282 AD*, in *Rome et les Provinces, Monnayage et Histoire. Mélanges Offerts à Michel Amandry* a cura di L. Bricault, A. Burnett, V. Drost e A. Suspène, Bordeaux, 415-436.

Fenech 1852 = E. V. Fenech, *Histoire de Philippeville,* Philippeville.

Fishwick 1973= D. Fishwick, *The Severi and the Provincial Cult of the Three Gauls*, *Historia*, 22, 627-649.

Fowden 1991 = G. Fowden, *Constantine's Porphyry Column: The Earliest Literary Allusion*, *JRS*, 81, 119-131.

Fraschetti 1999 = A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma Cristiana*, Roma-Bari.

Gsell 1898 = S. Gsell, *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*. IIe sér. *Musée de Philippeville*, Paris.

Girardet 2006 = K. M. Girardet*, Konstantin und das Christentum: Die Jahre der Entscheidung 310 bis 314,* in *Konstantin der Grosse. Geschichte - Archäologie - Rezeption,* a cura di A. Demandt, J. Engemann, Trier, 69-81.

Girardet 2010 = K. M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin-New York.

Grégoire 1939 = H. Grégoire, *La vision de Constantin liquidée*, *Byzantion*, 14, 341-351.

Grünewald 1990 = T. Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus,* Stuttgart.

Guichard 2017 = L. Guichard, *Constantin, Apollon et Grand d'après le Panégyrique de 310 et les recherches récentes sur le site de Grand*, *Analles de l'Est*, 2, 187-216.

Guidetti 2013 = F. Guidetti, *Iconografia di Costantino. L'invenzione di una nuova immagine imperiale*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, 1, Roma, 185-200.

Haley 1989 = E. Haley, *The Roman Bronze Coinage in Britain and monetary History from A.D. 293 to 350, AJN,* 1, 89-116.

Hall 1996 = James Hall, *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, Boulder.

Halsberghe 1972 = G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden.

Hatt 1950 = J. J. Hatt, *La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du Labarum*, *Latomus*, 9, 427-436.
Hijmans 1996 = S. E. Hijmans, *The sun that did not rise in the east*, *Babesch*, 71, 115-150.
Hoey 1939 = A S. Hoey, *Official Policy towards Oriental Cults in the Roman Army*, *TAPhA*, 70, 456-481.
Ibba 2007 = A. Ibba, *La Sardegna fra Valerio Severo e Costantino: Un riesame delle fonti letterarie ed epigrafiche*, in *Contributi all'epigrafia d'età augustea. Actes de la XIIIe rencontre francoitalienne sur l'épigraphie du monde romain (Macerata, 9-11 settembre 2005)*, a cura di G. Paci, Tivoli, 401-441.
Jones 1964 = A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, I-III, Oxford.
Jullian 1926 = C. Jullian, *Histoire de la Gaulle, VII/ 1, Les empereurs de Trèves. Les Chefs,* Paris.
King 1977 = C. E. King, *The Appleford Hoard*, *RBN*, 123, 41-100.
Kraft 1955 = K. Kraft, *Das Silbermedaillon Constantins des Großen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, *JNG*, 5-6, 151-178.
Lassandro, Micunco 2000 = *Panegirici latini. Introduzione, traduzione e commento,* a cura di D. Lassandro e G. Micunco, Torino.
Lane Fox 1988 = R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the II century AD to the conversion of Constantine*, London.
Leeb 1992 = R. Leeb, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin-New York.
Lega 1990 = C. Lega, *Il Colosso di Nerone*, *BCAR*, 93, 339-378.
Lenski 2008 = N. Lenski, *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, *JLA*, 1, 204-257.
Lenski 2015 = N. Lenski, *The Sun and the Senate: The Inspiration for the Arch of Constantine*, in *Costantino il Grande alle radici dell'Europa: atti del Convegno Internazionale di Studio in occasione del 1700 anniversario della Battaglia di Ponte Milvio e della conversione di Costantino*, a cura di E. dal Covolo e G. Sfameni Gasparro, Roma, 155-196.
Lepelley 1981 = C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, II, *Notices d'histoire municipale*, Paris.

Lippold 1981 = A. Lippold, *Constantius Caesar, Sieger über Die Germanen nachfahre des Claudius Gothicus?*, *Chiron*, 11, 347-369.
Lippold 1992 = A. Lippold, *Kaiser Claudius II. (Gothicus), Vorfahr Konstantins d. Gr. und der römische Senat*, *Klio*, 74, 380-394.
Lizzi 2001 = R. Lizzi, *Paganesimo politico e politica edilizia: la cura urbis nella tarda antichità*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana XIII in memoria di André Chastagnol*, a cura di G. Crifò. S. Giglio, Napoli, 671-707.
MacCormack 1975 = S. MacCormack, *Latin Prose Panegyrics* in *Empire and Aftermath: Silver Latin II,* edited by T. A. Dorey, London, 143-205.
MacCormack 1976 = S. MacCormack, *Latin prose Panegyrics: tradition and discontinuity in the later roman Empire*, *RAug*, 22, 29-77.
MacCormack 1981 = S. MacCormack, *Art and Ceremony*, London.
Manders 2012 = E. Manders, *Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193-284*, Leiden-Boston.
Manders 2014 = E. Manders, *De keizer en het goddelijke. De 'Constantijnse wende' numismatisch onderzocht*, *Jaarboek voor Munten Penningkunde,* 101, 1-26.
Mango 1993 = C. A. Mango*, Constantine's Column*, n° III in *Studies on Constantinople. Variorum Reprints. Collected Studies,* Aldershot-Brookfield, 1-6.
Marcone 2013² = A. Marcone, *Costantino il Grande*, Bari.
Marconi 2013 = G. Marconi, *La figura di Costantino nell'Ordo Panegyricorum. I panegiristi e la nascita del potere costantiniano*, in *Enciclopedia costantiniana*, a cura di A. Melloni, P. Brown, J. Helmrath, E. Prinzivalli, S. Ronchey, N. Tanner, 2, Roma, 31-44.
Maranesi 2018 = A. Maranesi, *Tradition in the Making: New Approaches on Panegyricus Latinus, XII(9)*, *DHA*, 44, 111-133.
Marlowe 2006 = E. Marlowe*, Framing the Sun: The Arch of Constantine and the Roman Cityscape, ABull*, 88, 223-242.
Mastino, Teatini 2001 = A. Mastino, A. Teatini, *Ancora sul discusso «trionfo» di Costantino dopo la battaglia del Ponte Milvio. Nota a proposito di CIL, VIII, 9356 = 20941 (Caesarea),* in *Varia Epigraphica. Atti del Colloquio Internazionale AIEGL –*

Borghesi, 8-10 giugno 2000, a cura di G. Angeli Bertinelli e A. Donati, Bertinoro, Bologna, 273-327.
Mastino 2005 = A. Mastino, *Storia della Sardegna Antica*, Nuoro.
Mastino, Ibba 2012 = A. Mastino, A. Ibba, *L'imperatore pacator orbis* in *Pignora amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza, III,* a cura di M. Cassia, C. Giuffrida, C. Molè, A. Pinzone, Catania, 139-212.
Melucco Vaccaro 1987 = A. Melucco Vaccaro, *Studi e scoperte in relazione ai restauri dei grandi monumenti marmorei romani*, *Quaderni del Centro di studio per l'Archeologia Etrusco-Italica*, 8, 88-95.
Melucco Vaccaro 2000 = A. Melucco Vaccaro, *L'Arco di Adriano e il riuso di Costantino*, in *Adriano. Architettura e Progetto*, Milano, 113-130.
Merkelbach 1998 = R. Merkelbach, *Mitra, il Signore delle grotte*, Genova.
Milner 2015 = N. P. Milner, *A new statue-base for Constantius II and the fourth-century imperial cult at Oinoanda*, *AS*, 65, 181-203.
Moreno Resano 2009 = E. Moreno Resano, *La ley constantiniana del Dies Solis en sucontexto político y legislativo, SHHA*, 27, 187-206.
Muroni c.d.s. (A) = E. S. Muroni, *I decennalia di Costantino e una possibile testimonianza dalla Sardinia*, *RCCM*, c.d.s.
Muroni c.d.s. (B) = E. S. Muroni, *Manifestazioni del sacro nell'Africa Proconsolare di Costantino: possibili cause di un evidente decremento*, *CaSteR*, c.d.s.
Nixon 1993 = C. E. V. Nixon, *Constantinus Oriens Imperator: Propaganda and Panegyric. On Reading Panegyric 7 (307)*, *Historia*, 42, 229-246.
Nixon, Rodgers 1994 = C. E. V. Nixon, B. S. Rodgers, *In Praise of later Roman emperors: the Panegyrici Latini*, Oxford.
Nock 1947 = A. D. Nock, *The Emperor's Divine Comes*, *JRS*, 37, 102-116.
Odahl 2004 = C. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London.
Orgels 1948 = P. Orgels, *La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes*, *BAB.*, 34, 176-208.
Omissi 2018 = A. Omissi, *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire: Civil War, Panegyric, and the Construction of Legitimacy*, Oxford.

Pérez Yarza 2018 = L. Perez Yarz, *Apollo as a Precedent to the Coinage of Sol Invictus*, *AAntHung,* 58, 377-397.
Pohlsander 1984 = H. A. Pohlsander, *Crispus: Brilliant Career and Tragic End, Historia*, 33, 79-106.
Pohlsander 2004² = H. A. Pohlsander, *The Emperor Constantine*, London-New York.
Porena 2005 = P. Porena, *Problemi di cronologia costantiniana. L'imperatore, Vettius Rufinus e il senato*, *AnTard*, 13, 205-246.
Potter 2004 = D. S. Potter, *The Roman Empire at bay AD 180-395*, London-New York.
Prusac 2018 = M. Prusac, *The Constantinian bronze Colossus: Nero's hairstyle and the beard of Commodus*, *ACTA*, 29 (N.S. 15), 113-130.
Purpura 2019 = G. Purpura, *Sulla Eternità dell'Impero, dell'Augusto e di Roma. Note aggiuntive su un lungo percorso*, *IAH*, 11, 31-62.
Rees 2012 = R. Rees, *The Modern History of Latin Panegyric*, in *Latin Panegyric*, edited by R. Rees, Oxford, 3-48.
Ries 2013 = J. Ries, *Il culto di Mithra. Dall'India vedica ai confini dell'Impero Romano*, Trevi.
Salama 2002 = P. Salama, *Les provinces d'Afrique et les débuts du monogramme constantinien*, *BSAF*, 137-159.
Shean 2010 = John F. Shean, *Soldiering for God: Christianity and the Roman army*, Boston.
Smith 1997 = M. D. Smith, *The Religion of Constantius I*, *GRBS*, 38, 187-208.
Smith 2000 = M. D. Smith, *The Religious Coinage of Constantius I*, *Byzantion*, 70, 474-490.
Soraci 2010 = R. Soraci, *Dies solis e dies Domini*, in *Salvatore Calderone (1915-2000). La personalità scientifica*, a cura di V. Aiello e L. De Salvo, Messina, 223-247.
Southern 2001 = P. Southern, *The Roman Empire from Severus to Constantine*, London.
Tantillo 2003a = I. Tantillo, *L'Impero della luce. Riflessioni su Costantino e il sole*, *MEFRA*, 115, 985-1048.
Tantillo 2003b = I. Tantillo, *Constantino e Helios Pantepoptês: La Statua Equestre di Termessos*, *Epigraphica*, 65, 159-184.
Tantillo, Bigi 2010 = I. Tantillo, F. Bigi, *Leptis Magna. Una città e le sue iscrizioni in epoca tardoromana*, Cassino.

Turcan 1978 = R. Turcan, *Le culte impérial au III siècle*, in *ANRW*, II, 16.2, Berlin, 996-1084.
Turcan 2000 = R. Turcan, *Mithra et le Mithriacisme*, Paris.
Vera 2016 = D. Vera, *Signum Dei o Signum Deae nel Panegirico del 313? Costantino, l'imitatio Augusti e l'Italia istituzionale nel IV secolo*, *AnTard*, 24, 391-409.
Wallraff 2001 = M. Wallraff, *Constantine's Devotion to the Sun after 324*, *Stud. Patrist.*, 34, 256-269.
Wallraff 2012 = M. Wallraff, *«In quo signo vicit?». Una rilettura della visione e ascesa al potere di Costantino*, in *Costantino prima e dopo Costantino/Constantine before and after Constantine*, a cura di G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa, Bari, 133-144.
Warmington 1974 = B. H. Warmington, *Aspects of Constantinian Propaganda in the Panegyrici Latini*, *TAPhA*, 104, 371-384.
Watson 2003 = A. Watson, *Aurelian and the Third Century*, London.
Weiß 1993 = P. Weiß, *Die Vision Constantins* in *Colloquium aus Anlass des 80*. Geburtstags von Alfred Heuß, edited by J . Bleicken et al., Kallmünz, 143-169.
Wienand 2012 = J. Wienand, *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I*, Berlin.
Wienand 2013 = J. Wienand, *Costantino e il Sol Invictus*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, 1, *Roma*, 1, 177-195.
Wilson Jones 2000 = M. Wilson Jones, *Genesis and Mimesis: The Design of the Arch of Constantine in Rome*, *JSAH*, 59/1, 50-77.
Zecchini 1990 = G. Zecchini, *Costantino e i "Natales Caesarum"*, in *Historia*, 39/3, 349-360.
Zuddas 2023 = E. Zuddas, *La tetrarchia costantiniana: fonti e problemi della successione a Costantino, 317-340 d.C.*, Trieste.

Didascalie immagini

Fig. 1: Medaglione di Ticinum (da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Constantin_1er_multiple_d'or_39,79_g.jpg).

Fig. 2: Roma. Ubicazione del Colosso di Nerone (A) e dell'Arco di Costantino (B) (elaborazione personale da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lanciani_1893%E2%80%931901_-%E2%80%93_Foro_Romano,_Colosseo.jpg)

Fig. 3: *CIL* X, 7974 = EDR153901. Cippo di Telti (foto "Archivio A. Ibba"; disegno di S. Ganga).

Fig. 4: Lepcis Magna, Foro Vecchio. Base di marmo della statua (da Tantillo, Bigi 2010, 453, fig. 10.81).

Fig. 5: Tabula Peutingeriana: rappresentazione di Costantinopoli (da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Constantinople_on_medieval_copy_of_Tabula_Peutingeriana_03.jpg).

Fig. 1

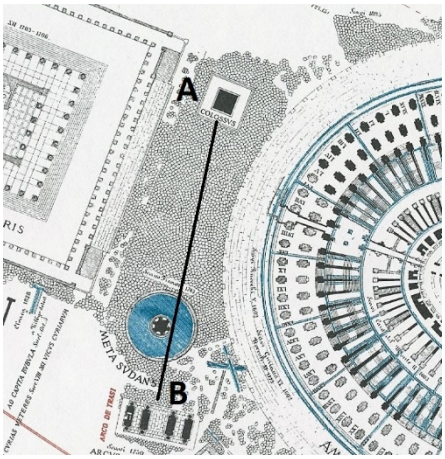

Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

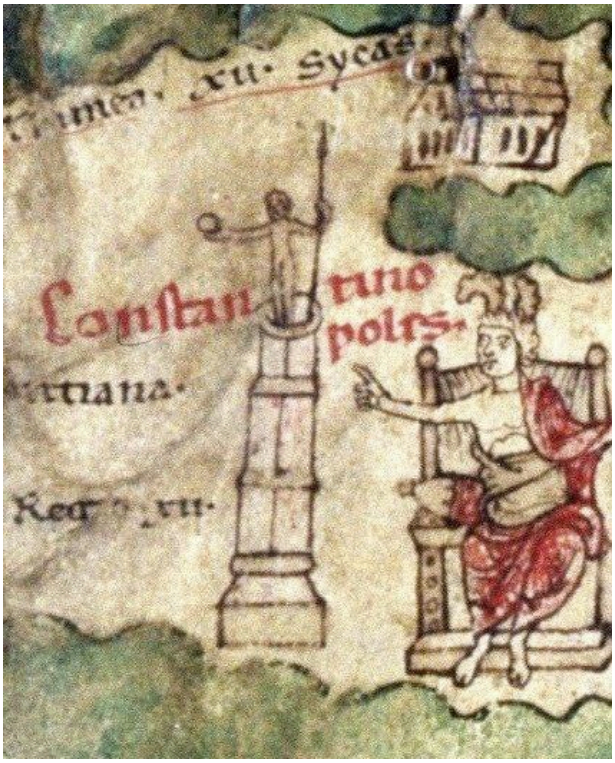

Fig. 5

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 753-756
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.753

DACIA DURING THE REIGN OF EMPEROR ELAGABALUS*

Eduard NEMETH**
(Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Department of Ancient History and Archaeology)

Keywords: *Elagabalus, Roman Dacia, inscriptions from Apulum.*

Abstract: *The information about the province of Dacia during the time of the emperor Elagabalus is extremely scarce, apart from one inscription (possibly two inscriptions) we know nothing specific, not even the name of the governor of the province between the years 218-222 appears in any preserved ancient literary or epigraphical source.*

Cuvinte-cheie: *Elagabal, Dacia romană, inscripții din Apulum.*

Rezumat: ***Dacia în timpul domniei împăratului Elagabal***. *Informațiile despre provincia Dacia în timpul împăratului Elagabal sunt extrem de puține, în afara unei inscripții (posibil două inscripții) nu știm nimic specific, nici măcar numele guvernatorului provinciei dintre anii 218-222 nu apare în nicio sursă antică literară sau epigrafică păstrată.*

The information that we have about the province of Dacia in the relatively short reigning time of emperor Elagabalus (AD 218-222) is quite scarce. We do not even know the name of the provincial governor for this period. The predecessor of this to us unknown governor was Marcius Claudius Agrippa, who had been instated by Macrinus and only lasted as governor till the death of this emperor's short-lived reign (April 217-June 218).[1] After the (presumably one) unknown governor that has been instated by Elagabalus we have Ti. Iulius Pollienus

---

* This article represents a paper presented at the *Symposium Internationale «Varius Antoninus Tiberinus». Millesimo octingentesimo anno a nece Marci Aurelii Antonini (Heliogabali) (in civitate Iassiensi, IV Kal. Decembris A.D. MMXXII). International Symposium «Varius Antoninus Tiberinus». 1800 years since the murder of Marcus Aurelius Antoninus (Elagabalus) (Iaşi, November 28th, 2022).*

** eddienemeth@yahoo.com

[1] Piso 1993, 182-186, nr. 40; Nemeth 2007, 47, nr. 19.

Auspex as the probably first governor sent by Severus Alexander (governed around 222-225).[2] There is a possibility that Marcus Veracilius Verus might have been this unknown governor. His name is only known from one inscription found in Gherla,[3] where there was the fort of the ala II Gallorum et Pannoniorum.[4] I. Piso dates the governorship of Veracilius Severus hypothetically either in the second half of Commodus' reign or after 218 (although he prefers the reigns of Severus Alexander or Gordianus III).[5]

As what the other epigraphical sources are concerned, we have only one inscription that can be dated with certainty in the reign of Elagabalus.[6] The inscription has been found in Apulum, during excavations at the *porta principalis dextra* of the legionary fortress belonging to the legio XIII Gemina[7] and reads:

[Imp(eratori) Caes(ari)] M(arco) A[ur]el(io) [[[Anto]]]/[[[nino]] Pio] Fel(ici) Aug(usto) pon[t(ifici)] / [max(imo) t]rib(unicia) pot(estate) II co(n)s(uli) [II? p(atri) p(atriae)] / [proc]o(n)s(uli) divi Antonin[i f(ilio)] / [divi S]everi nepoti [---] / [leg(ionis) X]III g(eminae) [[[Antoninianae]]] / [------

There is a possibility that another fragmented inscription, found at the same spot as the one above, was initially part of this one.[8] It contains a list of names of petty officers from the legion mentioned above, who might have participated to the dedication to Elagabalus:

------] / Ulp(ius) [---] / [------ // ------] / Clau(dius) [---] / be(neficiarius) tr<i=T>b(uni) Pul[l(ius)? ---] / Au[r(elius) ---] / [------] / [------] / READSB[---] / Clau(dius) Flor[us ---] / str(ator) leg(ati) Ter(tius) Iust[---] / Aur(elius) Secc[---] / spec(u)la(tor) Stat(ius) Alex[ander ---] / tu<b=R>(icen) Aur(elius) Licin[ius] / o{i}p(tio) fab(ricae?) co(n)s(ularis) Aeli(us) Proc[---] / Aur(elius) Val[---] / str(ator) leg(ati) Aeli(us) Ma[---] / Aur(elius) Pri[---] / c(ustos) a(rmorum) Ulp(ius) Bu[---] / imm(unis) Pere(---) M[---] / Aeli(us) Cl[---] / tess(erarius)

---

[2] Piso 1993, 186-192, nr. 41.

[3] *CIL* III, 832: *Herculi sancto / Marc(us) Veraciliu[s] / Verus leg(atus) Aug(usti) / pro p(raetore) curant(e) / Pannon(io) Maxi[mo] / pr(a)e[f(ecto)] eq[uitum]*

[4] For the fort see Protase *et al.* 2008.

[5] Piso 1993, 207-208, nr. 47.

[6] *AE* 2007, 1197 (Apulum).

[7] Moga, Drâmbărean 2007, 178-179, nr.2.

[8] *AE* 2007, 1198.

Lab(erius) S[---] / b(ene)f(iciarius) co(n)s(ularis) Helv(ius) Iu(?)[---] / [---] co(n)s(ularis) Aur(elius) V[---] / [---]n(---) T[---] / [---]m(---)(?) [---] / [------ // ------] / [Ul?]p(ius?) Bassinus dup(liarius) / [---] Valerianus dup(licarius) / [---] Florus dup(licarius) / [------ // ------] / [---]I(?)nus / [--- Mo]destus / [--- V]alerianus dup(licarius) COI(?)/ [---]ato dup(licarius) / [--- G]enialis dup(licarius) / [---] Valentinus dup(licarius) / [---]er(?) / [------ // ------] / [---] Val<en?=IV>[s? ---] / [---] Ingenu[us ---] / [---] Maxim[us? ---] / [---] <I=L>ucund[us ---] / [---] Iul(ius) Aelian[us ---] / [---] Te<r?=I>(tius?) Marti[---] / [------ // ------] / [---]I(?)an[---] / [------ // ------] / [--- d?]up(larius?) [---](?) / [------ // ------] / [---] Pu[---] / [---] Licin[i---] / [------

If the two inscriptions indeed belong together, then we might have here one of the collective dedications from members of military units (especially legions) as a sign of loyalty to the respective emperors. A similar inscription has been erected by centurions of the legio V Macedonica in Potaissa as a sign of loyalty to the emperor Caracalla, probably on the occasion of his visit to Dacia (among other Danube provinces) in the year AD 214.[9] Sorin Nemeti connects the inscription from Apulum and several other epigraphs collectively dedicated by military units to emperors with the practices of *vota annua pro salute imperatoris* or with the *vota extraordinaria*, the latter being held on the occasions when the emperor was about to start a major military expedition.[10]

Unfortunately, we have no further information connected to Dacia during Elagabalus' time, which was – to be fair – quite a short reigning time.

Bibliography

Moga, Drâmbărean 2007 = V. Moga, M. Drâmbărean, *Note epigrafice apulense*, *Apulum*, 44, 175-180.

Nemeth 2007 = E. Nemeth, *Politische und militärische Beziehungen zwischen Pannonien und Dakien in der Römerzeit/Relații politice şi militare între Pannonia şi Dacia în epoca romană*, Cluj-Napoca.

Nemeti 2015 = S. Nemeti, *Vota pro salute imperatoris*, *C&C*, 10, 251-262.

[9] *AE* 2012, 1207.

[10] Nemeti 2015, 260.

Piso 1993 = I. Piso, *Fasti provinciae Daciae I. Die senatorischen Amtsträger*, Bonn.

Protase *et al.* 2008 = D. Protase, N. Gudea, R. Ardevan, *Din istoria militară a Daciei romane.Castrul roman de interior de la Gherla /Aus der Militärgeschichte des römischen Dakien. Das römische Binnenkastell von Gherla*, Timişoara.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 757-788
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.757

LOS *PRIMANI* Y LA BATALLA DE ESTRASBURGO (357): ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA INFANTERÍA PESADA TARDÍA Y EL GENERALATO DEL CÉSAR JULIANO

Miguel P. SANCHO GÓMEZ*
(Universidad Católica San Antonio, Murcia, España)

Palabras clave: *ejército romano tardío, Estrasburgo, alamanes, infantería pesada, Juliano.*

Resumen: *en este trabajo pretendemos estudiar y resaltar el papel de la infantería pesada en el ejército romano tardío, poniendo de manifiesto (gracias al ejemplo de la batalla de Estrasburgo) que tales unidades aún gozaban de relevancia y que a menudo realizaron un papel destacado, cuando no decisivo, en las batallas. Del mismo modo, se revisará la actuación del César Juliano ante lo que fue su primera batalla campal, llegando a la conclusión de que el personaje se había preocupado de recibir una excelente educación militar que quedó reflejada en su desempeño como general en la Galia.*

Keywords: *Late Roman Army, Strasbourg, Alamanni, heavy infantry, Julian.*

Abstract: ***The* Primani *and the battle of Strasbourg (357): some considerations on the Late Roman heavy infantry and the generalship of the Caesar Julian.*** *In this work we aim to study and highlight the role of heavy infantry in the Late Roman army, showing (thanks to the example of the battle of Strasbourg) that such units still enjoyed relevance and that they often played a prominent, if not decisive, role in battles. In the same way, the performance of Caesar Julian in what was his first pitched battle will be reviewed, reaching the conclusion that the character had taken care to receive an excellent military education that was reflected in his performance as a general in Gaul.*

Cuvinte-cheie: *armata romană târzie, Strasbourg, alamanni, infanteria grea, Iulian.*

Rezumat: **Primanii *și bătălia de la Strasbourg (357): câteva con-***

* mpsancho@ucam.edu

***sideraţii asupra infanteriei grele romane târzii şi a strategiei* Caesarului Iulian**. *În această lucrare ne propunem să studiem şi să evidenţiem rolul infanteriei grele în armata romană târzie, arătând (mulţumită exemplului bătăliei de la Strasbourg) că astfel de unităţi se bucurau în continuare de relevanţă şi că au jucat adesea un rol proeminent, dacă nu decisiv, în bătălii. În acelaşi mod, se va trece în revistă şi performanţa* Caesar-ului *Iulian în ceea ce a fost prima sa luptă deschisă, ajungând la concluzia că personajul avusese grijă să-şi însuşească o educaţie militară excelentă, care s-a reflectat în prestaţia sa de general în Galia.*

1. Introducción

Por mediación de la emperatriz Eusebia, según parece[1], Juliano será arrancado de su idílica vida de estudiante en Atenas para marchar a la capital imperial de Milán y ser nombrado César de Occidente en 355[2]. Él mismo contó después como recibió la noticia. Tras una contro-

[1] Otros autores han planteado las cosas de manera muy diferente; se ha afirmado que Eusebia en su presunta benevolencia tan sólo estaba interpretando un papel impuesto por su esposo Constancio II, que sabía que era contemplado con desagrado por su primo Juliano; de esta manera, el Augusto creaba una presencia amistosa cercana al muchacho desde la cual podía manifestarse sin problemas. Véase J. Juneau, *Pietas and politics: Eusebia and Constantius at court*, *CQ*, 49 (2), 1999, 641-644. La situación especial entre ambos ha sido igualmente destacada por S. Tougher, *The advocacy of an empress: Julian and Eusebia*, *CQ*, 48 (2), 1998, 595-599, y *Ammianus Marcellinus on the Empress Eusebia: A Split Personality?*, *G&R*, 47 (1), 2000, 94-101.

[2] Amiano Marcelino XV 8, 3; XXI 6, 4. Como explica A. González Gálvez en su nota 26 al *Discurso Fúnebre sobre Juliano* de Libanio (*III Discursos Julianeos*, Biblioteca Clásica Gredos 290, Madrid 2001, 252), la experiencia de la usurpación de Silvano puso sobre aviso a Constancio de la ambición de algunos de sus generales, y fue un factor importante en su decisión de enviar allí a alguien de la familia imperial, para evitar que los altos mandos tratasen de aspirar a la púrpura otra vez. Juliano, por su parte, aludirá más tarde a este nombramiento como *"arrojarme de hecho a la más amarga y penosa esclavitud"* (*Al Senado y el pueblo de Atenas* 273c). Libanio (XVIII 36) afirmará acerca de esta proclamación: "*Y el que había comprado la victoria a un precio tan alto* [Constancio], *al principio se sentía satisfecho y se ufanaba. Mas, cuando su enemigo fue derrotado y su traición salió a la luz, y como Roma casi proclamaba a gritos el desmembramiento de su Imperio, no se atrevió a expulsar a los que festejaban su victoria* [francos y alamanes] *poniendo en peligro su propia vida, sino que consideró oportuno que se hiciera cargo de las operaciones militares el joven que, recién salido de la escuela* [Juliano], *era arrastrado al oficio de las armas*". Recordemos que Constancio II pagó a francos y alamanes para que atacasen por la espalda al usurpador Magnencio, lo que de hecho supuso una invasión bárbara de la Galia que ocasionó grandes daños.

vertida *reconversión* de filósofo a monarca romano[3], Juliano fue revestido con la púrpura frente al ejército[4]. En su mente sin duda pesaba lo acontecido con su hermano, Constancio Galo, nombrado César igualmente, y ejecutado en Pula sin juicio en el año 354[5].

En este primer año en la Galia (356), todavía encontramos a Juliano en el mismo estado en el que llegó desde Milán tras ser proclamado, esto es, como mero subordinado a las órdenes de los verdaderos expertos. La estrategia romana para esa campaña iba a resultar sencilla, pero a la postre muy efectiva: un movimiento de pinza efectuado conjuntamente por el *magister equitum et peditum* Marcelo al mando del ejército galo desde el Oeste y el emperador Constancio II llegando con el grueso de las tropas desde el Danubio, de tal modo que los merodeadores bárbaros del Rin deberían retirarse para no ser cercados y destruidos. El Augusto realizó un conato de ofensiva desde Recia, y sus movimientos provocaron la huida de los germanos. El avance inicial de Marcelo y Juliano, que como hemos dicho se limitaba a actuar testimonialmente como portador de la imagen imperial, resultó por su

---

[3] Para estudiar dicho curioso proceso, tenemos el testimonio de Juliano, *Al Senado y el pueblo de Atenas* 274c. También Amiano Marcelino XVI 5, 10. Un poco más adelante en ese mismo discurso (274d), y hablando de su transformación, el propio Juliano nos dirá: "*Entonces les daba risa, poco después sospechas y, finalmente, salió a relucir una gran envidia*". P. Bertolini, *Historia de Roma*, *Tomo III*, Madrid, 1889, 1994, 388: "*Pero en aquel pensador solitario, con su manto y su aguda barba de estoico, alentaba el corazón del guerrero y el ingenio del estratégico*". F. Savater, *Juliano el Piadoso*, *Tiempo de Historia*, 12, 1975, 46, hablará de un "*entrenamiento militar intensivo*", y G. W. Bowersock (*Julian the Apostate*, Cambridge, 1978, 14) de "*a philosopher transformed in Gaul into a soldier*". Este aspecto también fue tratado por Libanio (XVIII 38).

[4] Juliano, *Al Senado y el pueblo de Atenas* 277d, donde alude a la pequeña fuerza militar que Constancio puso bajo su mando directo en Milán antes de partir ambos a la guerra en las fronteras.

[5] Libanio XVIII 24; Amiano Marcelino XIV 11, 20. Para todo ello véase C. Di Spigno, *Appunti per una lectura del libro XIV di Ammiano Marcellino*, *Orpheus*, VII, 1960, 133-151; R. N. Mooney, *Gallus Caesar's last journey*, *CPh*, LIII, 1958, 175-177; E. A. Thompson, *Ammianus' Account of Gallus Caesar*, *AJPh*, 64 (3), 1943, 302-315. Galo fue ejecutado como un delincuente vulgar en Pula, la actual Pulj (Croacia). Resulta una paradoja un tanto macabra comprobar cómo allí fue asesinado en 326 de manera semejante el César Crispo, por orden de su padre Constantino I. Se podría hablar realmente de ese lugar como una "ciudad maldita", pues en ella fueron asesinados dos monarcas subordinados por orden de sus superiores Augustos, que además eran familiares y en ambos casos por motivos bastante oscuros, que no han podido ser aclarados.

parte bastante tranquilo y exitoso. Las fuerzas romanas, partiendo desde Reims, maniobraron con éxito en su despliegue táctico hacia el norte[6].

Una vez finalizada la campaña y con el comienzo de los preparativos para la estadía invernal, podemos observar cómo Juliano aún no ostentaba mando alguno sobre las tropas, ya que solamente pudo distribuir a los soldados de su propia pequeña escolta de la mejor manera posible para que protegiesen las ciudades y puestos de su entorno inmediato[7]. A continuación, él mismo se estableció en Sens (Agendincum)[8] para pasar el invierno, con la única compañía de una escasa guardia personal. Seguramente informados de ello por medio de espías, traidores o desertores, los bárbaros se llegaron rápidamente a dicha localidad y la sitiaron, poniendo en gravísimo peligro la vida del César, que, no obstante, organizó una férrea defensa con sus pocos soldados hasta que al fin los enemigos desistieron y levantaron el cerco, retirándose. El propio Juliano no olvidará el hecho, y lo volverá a relatar más tarde[9]: el *magister equitum et peditum* Marcelo, aunque a poca distancia de Juliano, y con grandes fuerzas a su disposición, permaneció totalmente inactivo[10]; ni se planteó siquiera acudir en persona, o enviar al menos algún tipo de ayuda. Nunca sabremos, no obstante,

---

[6] Juliano, *Al Senado y el pueblo de Atenas* 278b. Véase también P. J. Heather, *The Gallic Wars of Julian Caesar*, in H.-U. Wiemer and S. Rebenich (eds.), *A Companion to Julian the Apostate. Brill's Companions to the Byzantine World, Volume 5*, Leiden, 2020, 64-96.

[7] En esta ocasión sabemos que Juliano se había desprendido de los *scutarii* y *gentiles* que formaban parte de sus exiguas tropas palatinas. Los primeros de ellos obtendrán posteriormente una unidad gemela creada con algunos destacamentos de caballería, pero serán de algún modo "degradados", perdiendo su estatus palatino para formar una *vexilliatio comitatense* (*Notitia Dignitatum Occ.* VI). El propósito añadido a esta dispersión de tropas es que los soldados pudiesen así aprovisionarse mejor durante el invierno (Amiano Marcelino XVI 4, 1; aunque el propio Juliano, *Al Senado y el pueblo de Atenas* 278a-b, ofrecerá una versión diferente manifestado que su finalidad era proteger el máximo posible de pueblos y aldeas.

[8] Un perfil material y estructural de las murallas de esta ciudad puede encontrarse en S. Johnson, *Late Roman Fortifications*, London, 1983, 266 (*Apéndice I*).

[9] Juliano, *Al Senado y pueblo de Atenas* 278a-b: "Como sabéis, la campaña del primer año no estuvo mal y se obtuvieron buenos resultados, pero al regresar a los campamentos de invierno estuve expuesto al mayor peligro. Pues no podía reunir un ejército, pues otro era su dueño, y quedé encerrado con unos pocos soldados y, cuando se me pidió ayuda de las ciudades vecinas, le envié la mayoría de los que disponía, quedando yo mismo solo".

[10] Amiano Marcelino XVI 4, 3.

si Marcelo actuó real y deliberadamente de mala fe. De cualquier modo, la acción, al parecer, fue premeditada, según los estudiosos, y por eso mismo injustificable, "*demasiado brutal y vulgar*"[11]; su negligencia había puesto en un gravísimo peligro a un miembro de la familia imperial[12], por lo que este desaire a la postre le costaría el cargo a Marcelo. A continuación, vemos como el propio Juliano es puesto al frente del ejército, esta vez con plenos poderes para actuar como un auténtico y verdadero César, muy al estilo de su glorioso y admirado antepasado Constancio I, mientras que Marcelo fue amonestado y obligado a regresar a su ciudad natal, Sérdica en la Mesia. Desde ese momento, el mando supremo del ejército va a dividirse. Al frente de las fuerzas de caballería es llamado Severo, un general de gran experiencia y ya veterano. Por otro lado, la infantería estará bajo las órdenes directas de Barbación, quedando ambos subordinados al César[13].

2. *Primeras operaciones de Juliano y prolegómenos de la batalla*

Ya en 357, a las órdenes del Augusto Constancio II se formó un ejército de 25.000 soldados en Italia que debería marchar directamente al frente renano[14]. Barbación, anteriormente mencionado, fue colocado al mando, poniéndose en marcha hacia Augst (Augusta Rau-

[11] G. Ricciotti, *Juliano el emperador apóstata según los documentos*, Barcelona, 1959, 97.

[12] Nos parece plausible en parte la teoría de G. W. Bowersock, *op. cit.,* 39-40, según la cual la única explicación son los celos de Marcelo hacia un hombre mucho más joven, que le había eclipsado con sus éxitos; todas las fuentes, no obstante, se muestran de acuerdo en que Juliano aún no ejercía mando alguno, por lo que en muy poco pudo hacer sombra a su general, salvo mostrando valentía y diligencia, o en todo caso deberíamos aceptar que desde el principio estaba Juliano ya inmiscuyéndose. Marcelo acusó al César de ambiciones demasiado elevadas para su rango, pero el chambelán Euterio defendió con éxito a su superior de estos peligrosísimos cargos en la corte de Constancio II y Eusebia. Véase Libanio XVIII 102.

[13] Juliano recibió el mando efectivo de las legiones galas y del resto del ejército en la primavera de 357 (Zósimo III 2, 3 y 3, 1).

[14] Amiano Marcelino XVI 11, 2. Según la información suministrada por Libanio (XVIII 50) esta fuerza estaba integrada por 30.000 hombres. Como indica A. Goldsworthy, *Grandes generales del Imperio Romano. Campañas, estrategias y tácticas*, Barcelona, 2005, 402, el envío de este ejército muestra como Constancio II concedía entonces prioridad a la Galia sobre el frente persa.

ricorum)[15]. Este general tendrá una actuación polémica y controvertida, comportándose de forma negligente en algunos encuentros menores, antes de que ser totalmente sorprendido y vencido por los alamanes, lo que le valió acusaciones de incompetencia por Amiano. Sus fuerzas, de tamaño bastante considerable, fueron literalmente arrolladas por los bárbaros en el transcurso de la campaña. Tras destrozar con troncos flotantes corriente abajo el puente de botes formado por los soldados, pusieron en fuga a este ejército llegado desde Italia cuando estaba enfrascado en misiones de vigilancia[16]. Desde este momento, desaparecerán totalmente del marco estratégico de la campaña, huyendo, más que replegándose en retirada hasta Augst, de donde inicialmente habían partido. Mientras tanto, Juliano y Severo habían quedado solos, y además los alamanes lo sabían[17]. Fruto de esta situación fue el enfrentamiento de grandes dimensiones que describiremos a continuación.

La batalla de Estrasburgo (Argentoratum) se puede considerar como la mayor victoria de las armas romanas en el siglo IV, y del mismo modo constituyó un gran triunfo (quizás el último en Occidente) de las legiones y de la infantería pesada[18], en un mundo en el que la caballería iba adquiriendo cada vez mayor importancia; aquí encontramos la victoria del más puro espíritu militar de Roma, esto es, una gran aportación de individualidades brillantes por uno o más generales excepcionales, y al mismo tiempo cosechada en inferioridad numérica contra

---

[15] Para la importancia de esta ciudad, véase Amiano Marcelino XV 11, 11.

[16] Amiano Marcelino XVI 11, 14 y XVI 12, 6. También Libanio XVIII 51: "*Pero a los bárbaros ya no les bastaba con no sufrir daño, sino que creían que les correspondía infligirlo*". G. Ricciotti (*op. cit.,* 102) cita asimismo la opinión de Libanio (XII 42-43) y además comenta con ironía: "*Esto* (la mal ejecutada maniobra de Barbación) *fue debido a una orden de Constancio, que esperaba de Barbación la noticia de una gran victoria obtenida sin la participación de Juliano* [...] *En efecto, la gran victoria existió, pero no fue de Barbación, sino de los bárbaros*".

[17] Parece que un soldado desertor, del desbandado ejército de Barbación, informó a los bárbaros de la posición de Juliano, que se encontraba solo y con la porción más pequeña de las tropas (Amiano Marcelino XVI 12, 2).

[18] Véase R. S. Cromwell, *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*, Shippensburg, 1998, 17, donde se señala con cierto reconocimiento que Juliano fue el único emperador del Imperio Tardío que intentó resolver el dilema romano de la lucha en dos frentes tomando la ofensiva estratégica. Esto le llevó a completar una esmerada selección y puesta a punto de sus fuerzas de infantería. Véase también S. Janniard, *Strasbourg, Argentorate: Battle of*, in *The Encyclopedia of the Roman Army*, Edited by Y. Le Bohec, John Wiley & Sons, Ltd., 2015.

los recurrentes enemigos bárbaros, y lograda gracias a la superioridad disciplinaria y táctica de grandes masas de infantería entrenadas[19]. Pese a los cambios en materia estratégica que se vinieron sucediendo desde la época de Septimio Severo o quizá antes[20], y la estructura notoriamente más germanizada y dispar de la milicia, el antiguo núcleo básico y estructural del ejército romano no había desaparecido todavía, y en el año 357 veremos brillar el valor y el estilo del clásico legionario una vez más.

Cubriendo tal importante evento, tenemos afortunadamente la narración extensa, completa y digna de crédito de Amiano Marcelino, que a buen seguro pudo con posterioridad entrevistarse e interrogar a varios compañeros de armas que presenciaron los hechos[21]. De manera un tanto más parca y quizás más abundante en figuras literarias que en datos sustanciosos, están las narraciones de Libanio[22] y Zósimo[23], así como las breves menciones del escritor cristiano Orosio[24], del *Epi-*

---

[19] Aunque se ha afirmado, y no sin razón, que en este tiempo las legiones ya habían dejado de ser las fuerzas de elite del Imperio, papel que pasaron a ocupar los destacamentos de caballería del ejército de campaña. Véase T. Coello, *Unit Sizes in the Late Roman Field Army*, Oxford, 1996, 15.

[20] A. Ferrill, *La caída del Imperio Romano. La Explicación Militar*, Madrid, 1989, 33. En ese tiempo se aumentó la guarnición de Roma 30.000 hombres, lo que constituyó todo un hito en su momento. Para las reformas militares de ese tiempo, véanse R. E. Smith, *The army reforms of Septimius Severus*, *Historia*, 21, 1972, 481-499; E. Birley, *Septimius Severus and the Roman Army*, *Epigraphische Studien*, 8, 1969, 63-82; M. Grant, *The Army of the Caesars*, London, 1974, 275. Contrariamente también se ha afirmado que la Guardia Pretoriana fue siempre la única "reserva central" que existió en todo el Imperio hasta los años 306-308. Véase T. Coello, *op. cit.,* 13.

[21] La batalla está descrita con todo lujo de detalles en Amiano Marcelino XVI 12. Pese a ello, G. A. Crump (*Ammianus Marcellinus as a Military Historian*, Wiesbaden, 1975, 42 y 45) lamentará profundamente la negligencia mostrada por nuestro autor a la hora de enmarcar la topografía de los campos de batalla. No obstante, G. Ricciotti (*op. cit.,* 109) incluirá un mapa del lugar de los hechos reconstruido a partir de las fuentes y de ciertas inspecciones y sondeos realizados durante nuestra época, en los que no estuvo ausente la arqueología. El resultado obtenido por este autor italiano resulta esclarecedor y constructivo. Parece finalmente que el enfrentamiento se llevó a cabo en Oberhausbergen, al noroeste de Estrasburgo. Véase también J. J. Hatt & J. Schwartz, *Le champ de bataille de Oberhausbergen*, *BFLS* XLII, 1964, 427-436.

[22] Libanio XII 49; XVIII 54-62.

[23] Zósimo III 3, 3-5.

[24] Orosio VII 29, 15: "[Juliano] *puso en fuga con un pequeño ejército a una gran muchedumbre de alamanes*".

tome de Caesaribus[25] y del aristócrata galo Mamertino[26]; podemos acompañar la secuencia principal con estas descripciones de los hechos que añaden en ocasiones ingredientes enriquecedores e información adicional. Desgraciadamente existió un opúsculo, perdido hoy, elaborado por el propio Juliano, en el que narraba lo acontecido en el campo de batalla[27]; sin lugar a duda, este testimonio hubiera sido inapreciable para la investigación moderna y contemporánea, pues se trataba del testimonio de puño y letra del gran cerebro, artífice y protagonista de la batalla, en el plano estratégico y en el táctico, como tendremos ocasión de comprobar.

3. El inicio de las hostilidades

Deseosos de conservar su preponderancia en el norte de la Galia y dispuestos a defender los amplios territorios arrebatados a Roma, los alamanes reunieron una importante confederación de guerreros para plantar cara a los ejércitos imperiales que estaban comenzando a llegar otra vez desde el sur. Ya habían perdido Colonia, y también otras ciudades menos importantes, pero, de cualquier modo, no podían consentir que los destacamentos de vanguardia continuasen avanzando, pues si recuperaban más núcleos urbanos, era de prever que los romanos

---

[25] *Epitome de Caesaribus* 42 13: "*Iste* [Juliano] *in campus Argentoratensibus apud Gallias cum paucis militibus infinitas hostium copias delebit*".

[26] Mamertino IV 3: "*En un solo enfrentamiento la totalidad de Germania fue destruida, derrotada en una única batalla*". Se puede observar que, de manera comprensible, esta afirmación estaba cargada de una buena dosis de retórica; nadie fue ajeno a la figura exagerada que encerraba tal afirmación, pero hemos de reconocer que, aunque Juliano tuvo que realizar cinco campañas contra los bárbaros, solamente necesitó de una batalla campal para someterlos, y fue ésta. El propio Mamertino (IV 6) reconoce un poco más adelante la existencia de varias campañas militares.

[27] Eunapio, II fr. 17 (Blockley); Libanio, *Cartas* 35, 6; 369, 1; *Discurso* XIII 25. No obstante, Juliano aludirá a esta batalla de un modo mucho más escueto y sencillo en *Al Senado y el pueblo de Atenas* 279b-c. F. Paschoud, uno de los editores de Zósimo (*Zosime*, París, 1979; estamos hablando de su nota comentarista al pasaje III 2, 4), llegó a señalar que no había evidencias directas acerca de la existencia de esta obra de Juliano, un punto que no es compartido por R. C. Blockley en su edición del historiador de Sardes (Véase nota 25 al fragmento 17). K. Bringmann (*Juliano*, Barcelona, 2006. 59), opina por su parte que la narración de Amiano Marcelino fue confeccionada en su día siguiendo el relato de la batalla compuesto por Juliano. Véase también P. Rance, *Writers: Late Empire*, in *The Encyclopedia of the Roman Army*, Edited by Y. Le Bohec, John Wiley & Sons, Ltd, 2015 (DOI: 10.1002/-9781118318140.wbra1643)

se reorganizasen nuevamente y no tolerasen durante mucho más tiempo la presencia bárbara en el campo. Con la formación de esta hueste se intuye de modo muy claro que los alamanes (término que procede de *Alamanni*, "todos los hombres")[28] estaban dispuestos a quedarse a vivir en lo que ya consideraban sus tierras legítimas[29]. El elegido por la nobleza germana para comandar este importante ejército fue el rey Cnodomario[30], un sujeto de gran físico y belleza según las descripciones que nos han llegado, además de un caudillo capaz y diestro en el arte de la guerra; de hecho, años antes había derrotado completamente y en igualdad de condiciones a las fuerzas romanas del César usurpador Decencio[31]. Es posible que en estos momentos las agrupaciones germánicas pensasen que ante ellos se configuraba una nueva oportunidad, como aquella que se prolongó durante varias décadas en paralelo a la inestabilidad de la Anarquía Militar y que les permitió recorrer y saquear el Imperio[32].

---

[28] L. Musset, *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona, 1967, 78; el nombre, ya conocido por los autores romanos, reaparece en el bizantino Agatías (I 6, 4), con un tinte sumamente despectivo.

[29] Los líderes alamanes que acudieron a esta gran confederación fueron Cnodomario, Vestralpo, Urio, Ursicino, Suomario, Hortario y Serapión; todos ellos ostentaban la dignidad real: Amiano Marcelino XVI 12, 23. Entre ellos, los dos de mayor importancia eran Cnodomario y el jovencísimo Serapión, que anteriormente se llamaba Agenarico, pero que recibió ese nuevo nombre de su padre Mederico, que como rehén en la Galia se había hecho adepto al culto del dios Sérapis. Mederico ya había fallecido, pero era hermano de Cnodomario y es calificado como "*el hombre más pérfido mientras duró su existencia*" por Amiano Marcelino (XVI 12, 25). Pero realmente, y esto se suele olvidar a menudo, Juliano no derrotó a siete reyes, sino a ocho, pues las fuerzas de Vadomario también acudieron a la batalla, aunque este rey se declaró inocente de todo ello y afirmó que no quiso marchar a la guerra contra Roma (Amiano Marcelino XVI 12, 17).

[30] Una estupenda descripción de Cnodomario en Amiano Marcelino XVI 12, 24, donde se le detalla prácticamente cual un Héctor, como señala A. Golsworthy (*op. cit.,* 407, *una figura homérica*, dice). Como es natural, es mostrado de nuevo, esta vez con tintes más patéticos, en XVI 12, 59, cual un hombre gordo y asustado.

[31] Amiano Marcelino XVI 12, 5.

[32] S. Johnson, *op. cit.,* 20 y 69; sin embargo, parece que la primera señal seria de las incipientes actividades fronterizas de los alamanes data del año 213. Las amenazas sobre Recia y el Nórico obligaron al emperador Caracalla a reunir un cuantioso ejército cerca de Maguncia y llevar a cabo una campaña militar contra este pueblo. Véase H. Schönberger, *The Roman Frontier in Germany: An Archeological Survey*, *JRS*, 59, 1969, 173, donde también se destaca el importante ataque bárbaro de 233, en el reinado de Alejandro Severo. Véase asimismo H. von Petrikovits, *Fortifications*

El grueso de las fuerzas que se habían reunido para esa ocasión resultaba realmente imponente para tratarse de un pueblo bárbaro y por tanto menos organizado[33]: siete reyes y diez príncipes se congregaron con sus fuerzas respectivas, y marcharon tras los estandartes, totalizando un total de 35.000 guerreros[34] que pelearían en el campo de batalla, por motivos de lealtad aristocrática y tribal, a cambio de ciertos derechos o incluso algunos de ellos por obligaciones legales y deudas[35]. Viendo aquí una oportunidad preciosa para obtener ganancias fáciles y modificar radicalmente el equilibrio de poder en las tierras renanas, otros guerreros germanos de diferentes tribus se alistaron también en esa horda, sirviendo como mercenarios o incluso voluntarios. Debemos hacer notar que el gran ejército que llevó Magnencio a la batalla de Mursa era prácticamente similar en número a éste[36].

Juliano se había quedado sin apoyos tras la desbandada de las fuerzas de su colega Barbación, y los alamanes vieron en esta coyuntura una ocasión perfecta para lograr una segunda victoria sobre los romanos, lo que les otorgaría la iniciativa de forma irrevocable y seguramente también la supremacía no sólo en el norte, sino en toda la Galia. El César, naturalmente, estaba preocupado, pese a su exitosa y afortunada carrera apenas comenzada; el ejército romano que había de secundarle estaba fuera de combate y se encontraba en situación ciertamente precaria[37]. Cnodomario, por su parte, comenzó a moverse

---

in the North-Western Roman Empire from the Third to the Fifth Centuries AD, *JRS*, 61, 1971, 178, y Dión Casio LXXVIII 13, 4-6, Aurelio Víctor 21, 3, Herodiano IV 7, 3.

[33] Según A. Goldsworthy, *op. cit.,* 405, este era uno de los ejércitos tribales más numerosos de los que se recuerdan en el siglo IV.

[34] Libanio (XVIII 54) habla en cambio de una fuerza de 30.000 hombres.

[35] Amiano Marcelino XVI 12, 26. Se puede comprobar como más de doscientos años más tarde, los pueblos germánicos seguían marchando a la guerra y operando de una forma similar a ésta, pues así se evidencia del testimonio y consejos ofrecidos por Mauricio (XI 3), en un capítulo que, curiosamente, recibe el nombre de "*tratando* [la guerra] *con los pueblos rubios, como los francos, lombardos y otros como ellos*". Los francos, que por la época del bizantino Mauricio se encontraban casi en plena potencia, ya en estos momentos estaban presentes en la frontera renana y fueron rivales de Juliano. Véase A. J. Stoclet, *Considérations sur les royautés germaniques primitives. Les rois des Alamans à l'époque de la bataille de Strasbourg (357)*, *Romanobarbarica*, 17, 2000-2002, 19-74.

[36] Zonaras XIII 8.

[37] Amiano Marcelino XVI 12, 6.

presurosamente, seguro de que la ocasión le era propicia[38]; Juliano, a su vez, tampoco se acobardó, viéndose pese a todo que, en términos globales, era lo que se venía buscando con la estrategia romana en el norte: un encuentro con el grueso de las fuerzas invasoras que resultase decisivo[39]. Posiblemente, esta fue la última vez que en Occidente un emperador romano se atrevió a combatir al enemigo en franca desventaja (más de dos a uno en contra)[40].

El ejército galo salió de Tres Tabernas[41] formado para la batalla y alerta, ojo avizor para evitar emboscadas. Antes de realizar el trayecto hacia los terrenos donde se encontraban los bárbaros, Juliano había ordenado erigir un campamento protegido por una empalizada y un foso, por si la batalla se decantaba en su contra, tener al menos un lugar donde acudir a refugiarse. Vemos como el César había estudiado y asimilado por completo las normas de la ciencia militar romana, y siempre plasmó estos conocimientos sobre el terreno táctico y el estratégico, añadiendo sus propias innovaciones, aprendidas por

[38] Las diferentes fuerzas y destacamentos tribales, aristocráticos o reales de los alamanes estuvieron cruzando el río durante tres días y tres noches, un lento pero continuado caudal de guerreros que fue llegando paulatinamente hasta la orilla romana (Amiano Marcelino XVI 12, 19). No obstante, la concentración de las fuerzas realizada en territorio hostil fue un grave error por parte de los reyes alamanes: cuando Juliano llegó, ellos se encontraban en una preocupante y desventajosa posición de espaldas al río, lo que a la postre resultó fatal. Véase G. Ricciotti, *op. cit.,* 108. Quizá los reyes germanos eligieron tal lugar porque estaba rodeado de colinas y por ello creían poder realizar la concentración de sus guerreros al resguardo de los ojos romanos.

[39] Este extremo queda muy bien plasmado en esta oración de Libanio (XVIII 55): "*Por ese motivo, no impidió que cruzase un número de hombres superior al que él conducía, pero, con su ataque, detuvo el flujo que acudía en ayuda de aquellos*". El prefecto Florencio, presente en el ejército ese mismo día, en la batalla de Estrasburgo, se manifestó en la víspera de la misma manera: era necesario acometer al enemigo aprovechando que estaba reunido. Véase Amiano Marcelino XVI 13-14 y A. Goldsworthy, *op. cit.*, 405-406. Vemos por el contrario como Mauricio (VIII 2, 4) se muestra siempre reacio a librar una batalla campal, juzgando los éxitos que de ella pudieran devengarse como "*una demostración más de suerte que de valentía*".

[40] Esta interesante noticia fue destacada hábilmente por R. S. Cromwell, *op. cit.,* 53. Allí se contrapone esta actitud a la llevada a cabo posteriormente por Graciano y Teodosio I. Lo que también es cierto que en dichos casos la calidad del combatiente romano no era la misma.

[41] Allí Juliano recibió a una amenazadora embajada bárbara a primera hora, apresando a los emisarios y reteniéndolos junto a sí. Véase Amiano Marcelino XVI 12, 3.

propia experiencia, y su genio como hombre de acción y líder[42]. Juliano, que llevaba entorno a sí una escolta de 200 hombres montados[43], contaba entre sus tropas con las legiones de los *Regii* y los *Primani*, y los auxiliares *Bracchiati*, *Batavi* y *Cornuti*; seguramente se encontraban también entre sus fuerzas los Hérulos, los Celtas y los Petulantes[44]. En total, como ya sabemos, 13.000 hombres, de los cuales posiblemente 3000 serían de caballería y 10.000 infantes[45]. En el ejército romano, según la tradición, justo antes de entrar en combate, el líder debía realizar la arenga a las tropas de rigor, aunque este aspecto ha sido discutido por la crítica actual[46]; en cualquier caso, parece que se produjo una situación bastante inusual. Juliano, en lugar de excitar a sus soldados con un encendido discurso marcial, les advirtió acerca de las penalidades de la marcha y el calor, con el propósito de que descansasen adecuadamente y tomasen el debido alimento y bebida[47]. Las tropas

---

[42] Amiano Marcelino XVI 12, 1 y 12. La construcción de campamentos para las tropas en marcha viene reflejada en Onasandro VIII 1, Vegecio I 22-25 y III 6, y Mauricio VII 7; VIII 1, 26, donde podemos comprobar cómo Juliano observaba estas prudentes indicaciones a rajatabla, que del mismo modo vienen reflejadas en Hyginius, *De Metatione Castrorum* 57: "*Iniqua loca, quae a prioribus novercae appellantur, ovni modo Viteri debent. Ni mons castris inmineat, per quem supervenire hostes aut prospicere possint, quid in castris agatur; ne silva celatura hostes adiaceat neve fossae aut valles, per quas obrepi castris occulte possit; ne vicini fluminis torrentes subita tempestate castra inundent*." Amiano Marcelino (XVIII 2, 11 y XXV 4, 11) también atestigua el esmero cuidadoso con el que el César erigía sus campamentos, en los lugares apropiados y con las defensas pertinentes. De hecho, el único campamento de marcha fortificado perteneciente a época romana tardía que se ha hallado hasta hoy, se encuentra en Ermelo (Holanda) y parece que es obra de las tropas de Juliano, que lo erigirían presumiblemente en la campaña de 358 (véase S. Johnson, *op. cit.,* 32). Para estos importantes aspectos de las campañas militares en el Imperio Romano, véase A. Richardson, *The order of Battle in the Roman Army. Evidence from Marching Camps*, *OJA*, 20 (2), 2001, 171-185.

[43] Amiano Marcelino XVI 12, 28.

[44] J. Rodríguez González, *Historia de las Legiones Romanas*, Madrid, 2003, 61-62. Estas unidades alcanzarían el cenit de su gloria bajo Juliano y pasarán a convertirse en parte integrante de las tropas más selectas de todo el Imperio. Véase M. J. Nicasie, *Twilight of Empire. The Roman Army from the reign of Diocletian until the battle of Adrianople*, Amsterdam, 1998, 224 y 228.

[45] A. Goldsworthy, *op. cit.,* 405. La proporción entre ambos cuerpos era la correcta, según Mauricio (XII B 23).

[46] Amiano Marcelino XVI 12, 8.

[47] Amiano Marcelino XVI 9-12. En la actualidad algunos autores han llegado a dudar de la existencia real de dicho discurso en los prolegómenos de la batalla; Véase G. A. Crump, *op. cit.,* 87.

respondieron a estos consejos con visible disgusto y desaprobación, pues deseaban entrar en combate, pese a cualesquiera penalidades que hubiesen sufrido o hubieran de soportar; nada extraño, realmente, teniendo en cuenta el temperamento de los soldados galos. De cualquier modo, las advertencias de Juliano no eran erradas[48]; otra cosa muy distinta es que en sus tropas reinase un franco optimismo, al que se veían movidos por el comportamiento de los bárbaros en las acciones anteriores y por la facilidad con la que se habían conseguido los objetivos hasta entonces; puede que también pesase el deseo de venganza[49]. Pero la situación había cambiado sustancialmente; ahora las rencillas tribales entre los diferentes caudillos, fenómeno cotidiano en ese tipo de grupos, ya habían amainado inteligentemente, con vistas a enfrentarse al enemigo común, y la desastrosa actuación del otro ejército romano insufló grandes ánimos en la moral de los alamanes, que vieron en la fuga desordenada de Barbación el preludio a su desquite y su éxito absoluto[50].

---

[48] En este punto, G. Ricciotti (*op. cit.,* 108) sugiere que en el discurso de Juliano el propósito de calmar a sus hombres era fingido, y que habló de esta manera inteligentemente y a propósito sabiendo que así sus soldados desearían aún más luchar a toda costa; esta opinión no es compartida por A. Goldsworthy (*op. cit.,* 406), aduciendo que, si la verdadera intención de Juliano hubiese sido esa, sin duda hubiese sido mencionado por Amiano Marcelino (XVI 12, 19), siempre deseoso de encumbrar a su héroe, cosa que no fue así. De cualquier modo, Juliano era un buen conocedor de sus hombres y un gran militar, y como hemos dicho ya, los consejos no eran equivocados. Recuérdese que, en el decisivo día de la batalla de Adrianópolis, el 9 de agosto de 378, Valente cometió el gran error de mandar su ejército a la refriega tras haber marchado bajo el ardiente sol estival y sin haber tomado la comida del mediodía; los soldados romanos tuvieron que luchar sin descanso ni agua, atormentados además por las hogueras que los godos encendieron (Amiano Marcelino XXXI 12, 13; XXXI 13, 7). Estas condiciones, unidas al calor y el humo de los fuegos, resultaron decisivas con seguridad, y contribuyeron a la aniquilación del ejército de Oriente. Algo parecido sucedió en la batalla de Singara de Constancio II contra los persas en 348. Véase también Vegecio (III 11). Podemos comprobar que dicha premisa también fue seguida por Jovino, cuando sus legiones estaban prestar a entrar en combate contra los invasores alamanes en 365 (Amiano Marcelino XXVII 2, 5); los soldados romanos descansaron y comieron, logrando después una aplastante y completa victoria sobre los germanos. También Metelo Pío seguía este consejo, pues mantuvo a sus tropas frescamente a la sombra, descansado y comiendo mientras las fuerzas de Hirtuleyo estaban en formación de batalla al raso, sufriendo bajo el ardiente sol hispano por el calor, la sed y el hambre, con lo que fueron fácilmente derrotadas (Frontino, *Estratagemas* II 1, 2).

[49] Amiano Marcelino XVI 12, 15.

[50] Amiano Marcelino XVI 12, 16.

El César, como haría cualquier avezado y sensato comandante romano, se dispuso en primer lugar a ocupar un lugar favorable. Tras depositar a los animales de carga y la impedimenta en las colinas, a buen recaudo[51], las fuerzas romanas se preparan a formar para la batalla, y se despliegan sobre una cuesta donde la pendiente les favorece, creando una buena posición defensiva: seguramente se trataba de la parte más suave de una o dos de las faldas de esas colinas[52]. Desde ciertos altozanos contiguos, un grupo de tres merodeadores a caballo estaban espiándoles, y los exploradores galos logran dispersarlos y atrapar a un infante que acompañaba a la partida y que no pudo huir junto a ellos[53]. Por la información obtenida, confirmaron en ese momento que el grueso principal de la horda enemiga estaba muy cerca: los jinetes seguramente habrían marchado ya al galope para avisar de la proximidad de los romanos.

El César se coloca en el ala derecha[54], mientras que su *magister equitum* Severo recibe el mando del ala izquierda[55]. Juliano dispuso a

[51] Se siguieron las pautas que aparecen en Mauricio V 1 y VII 2, 9 acerca de los equipajes y la reserva de mulas y caballos, que son acompañados por un cierto número de sirvientes y guardados por alguna formación de infantería en un emplazamiento seguro y no muy expuesto a la batalla campal, ya que allí se encuentran las pertenencias y familiares de los soldados. No tenemos noticia alguna de que en el ejército galo de 357 fuese acompañado por mujeres o familiares, por lo que seguramente esa circunstancia no se dio; que sepamos, aparte de los sirvientes, Juliano tampoco dejó formación militar alguna atrás para proteger su impedimenta, a no ser que una oscura alusión retórica de Libanio (XVIII 59) nos indique lo contrario. De cualquier modo, el ejército bizantino entorno al año 600 formaba para la batalla esencialmente con la caballería, y por eso resulta plausible que encargase a las unidades de infantería la protección de los bagajes. Mauricio (V 5) también alerta de que esta parte del ejército, junto a los mozos y criados, sea colocada en el medio y esté así permanentemente protegida por los soldados, por ser vulnerable y a la vez de vital importancia. Juliano también cumplía este precepto (Amiano Marcelino XXIV 1, 4).

[52] Dentro de las doctrinas bélicas romanas, la consecución de una posición ventajosa y favorable en el campo de batalla resultaba esencial. Véase Vegecio III 13. Mauricio (VIII 2, 76) también señala la necesidad de ocupar cualesquiera colinas presentes en el campo de batalla antes que el enemigo.

[53] Amiano Marcelino XVI 12, 19.

[54] Según Vegecio (III 18), Juliano se dispuso en el lugar correcto y conforme acordemente a su rango de general supremo, "*pues desde ese lugar se domina toda la formación, y desde él se puede mover uno rápida y libremente*".

[55] Para Mauricio (II 16) los oficiales superiores deben disponerse en lugares seguros, para que no se enzarcen en la lucha y puedan caer en la batalla, lo que desmoralizaría a los soldados. Como sabemos, Juliano no siempre cumplía esta premisa bizantina, sino más bien todo lo contrario. En la disposición de Vegecio (III 18) en la

los auxiliares en primera línea, para que inicialmente la infantería ligera comenzase a hostigar con proyectiles a la formación enemiga[56]. La caballería se colocó en las alas, sobre todo en la derecha[57]. No obstante, todo el armazón del ejército galo en ese día estaba estructurado en torno a los *Primani*, y en esta escogida unidad de infantería pesada depositó el César sus esperanzas para mantener el terreno y compactar las fuerzas galas[58]. Como se verá, fue una decisión acertada, y estos soldados distinguidos no defraudarán a su emperador[59]. La gran masa

izquierda debe situarse el tercer general, "*que ha de ser valeroso y prudente, puesto que la parte izquierda es más difícil, y la más débil de la formación*".

[56] Amiano Marcelino XVI 12, 43. Los *Batavi*, *Cornutii*, *Bracchiatti* y dos regimientos de *Regii* fueron colocados en primera línea, esto es, se puso en vanguardia al grueso del ejército, la situación idónea señalada por Onasandro (XVII 1). La infantería ligera estaba entonces interpretando su papel tradicional de provocar y desgastar al enemigo desde larga distancia para obligarlo a atacar (Vegecio III 14). No obstante, en los ejércitos griegos del período helenístico algunas veces se colocaba delante, y otras detrás (Véase Asclepiodoto, *Tácticas* VI 1). Frontino (*Estratagemas* II 3, 11) postula que la infantería ligera rompe las hostilidades, provoca al enemigo e inicia los combates; luego pasa a retirarse y repite la maniobra desde los flancos.

[57] Amiano Marcelino XVI 12, 7. Posiblemente también estuviesen presentes en esta batalla los *Sagittarii Nervii Gallicani* (*Notitia Dignitatum Occ.* VII). El esquema utilizado por el César sigue aquí también, de modo bastante acorde y uniforme, los preceptos de Vegecio (II 15 y III 16) y Mauricio (XII B 13 y 23). Asclepiodoto (*Tácticas* VII 10) muestra una gran variedad de formaciones para la caballería, reflejo de las formaciones griegas de tiempos helenísticos.

[58] Amiano Marcelino XVI 12, 49; R. S. Cromwell, *op. cit.,* 16. Indica que posiblemente estos *Primani* sean una unidad desgranada de la *Legio I Italica*. Los *Primani* están reflejados en la *Notitia Dignitatum*, *Occ.* V. M. Mielczarek, *Cataphractii and Clibanarii. Studies on the heavy armoured cavalry of the Ancient World*, Lodz, 1993, 96, afirma, basándose en dos pasajes de Amiano Marcelino (XVI 12, 37 y 44) que de hecho Juliano formó una "falange" para repeler los ataques bárbaros; el término no nos parece adecuado, pues realmente se utilizó el *testudo* romano, evolucionando el ejército galo, en todo momento, de modo ajeno a las tácticas griegas o macedonias y sí al estilo legionario. Véanse también R. H. Cowan, *Later Roman Battle Tactics*, in C. Koepfer, F. W. Himmler, J. Löffl (eds.), *Die römische Armee im Experiment*, Berlin, 2011, 267-287; R. S. O. Tomlin, *The Legions of the Late Empire*, in R. J. Brewer (ed.), *Roman Fortresses and their Legions (Occasional Papers of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London, 20)*, London, 2000, 159-181.

[59] Mauricio II, 1: "*La primera línea peleará más voluntariosamente sabiendo que su retaguardia está protegida por la segunda línea*". Vegecio I 20 y muy especialmente II 17: "*Entablada la lucha la infantería pesada debe permanecer inmóvil como una muralla*", idea también expresada por Amiano Marcelino XVI 12, 20. Véase R. S. Cromwell, *op. cit.,* 16 y 21.

de los combatientes fue alineada para entrar en contacto con el enemigo, aunque no por ello se dejó el resultado de la pugna al azar, sino previendo cualquier eventualidad con apoyos y una magnífica reserva[60]. Por otra parte, Juliano dispuso de una fuerza de 600 catafractos para usarlos como su arma secreta en un momento puntual de la batalla, aunque en este caso la actuación de esas tropas de caballería pesada fue decepcionante[61]. Tras exhortar el César de nuevo a sus tropas[62], todo estaba listo para el comienzo.

Los alamanes, por su parte, gracias a desertores, supieron bastante acerca de la disposición eventual del ejército romano y de sus medios, por lo que colocaron a su caballería ligera enfrente de la romana, y de este modo confeccionaron su orden de batalla[63]; mezclaron también a sus mejores jinetes con soldados de a pie, pues tenían la esperanza de arrastrarse con subterfugio entre el choque y el fragor del combate para cortar las patas y destripar desde el suelo a los caballos, o matar fácilmente a los caballeros caídos e indefensos[64]. El joven,

---

[60] Los soldados luchan con más coraje si saben que está arropados y pueden contar con apoyos y un lugar seguro donde retirarse si la situación les resultaba muy adversa (esto es, la segunda línea que les cubrirá y protegerá cerrando filas frente a sus perseguidores). Tener a sus camaradas cerca, ya que hasta ese momento habían permanecido frescos y descansados y podían intervenir con mayor eficacia, resultaba ventajoso. Véase Vegecio II 15 y 17. Onasandro (XX 11) afirmó que en la reserva siempre debía haber fuerzas escogidas, en lo que estaba completamente de acuerdo Eneas El Táctico (XXXVIII 1-2), "*Pues el enemigo teme a las reservas más que a las fuerzas que se encuentran ya en servicio frente a él*".

[61] Amiano Marcelino XVI 12, 38. Zósimo III 3, 4. En la *Notitia Dignitatum* figuran muy pocas unidades de caballería pesada en el Oeste; encontramos a los *Equites Cataphractarii Iuniores* (*Occ.* VII) y a los *Equites Cataphractarii* estacionados en Morbio (*Occ.* XL), ambas unidades estacionadas en las islas, la segunda de ellas bajo el mando directo del *Dux Britaniae*.

[62] Amiano Marcelino XVI 12, 18. Juliano se expresó de manera bastante acorde con lo manifestado en Mauricio VII 4 y Vegecio III 12. Para el tema, véase C. T. H. R. Ehrhardt, *Speeches before battle?*, *Historia*, 42, 1993, 120-121.

[63] Amiano Marcelino XVI 12, 21. No hay que olvidar, como frecuentemente se hace, que el permanente contacto con el arte militar romano había producido a través de los siglos una lenta pero continua mejoría de la capacidad bélica de los pueblos germanos, especialmente aquellos del Oeste. Véanse G. A. Crump, *op. cit.,* 45; M. Todd, *The Early Germans*, Oxford, 1992, 59.

[64] Amiano Marcelino XVI 12, 22. Paradójicamente, esa táctica había sido utilizada siglos antes contra la caballería pesada por los propios galos, aunque en este caso por los galos de Asia Menor aliados de Roma bajo el mando de Publio Licinio Craso (Plutarco, *Vida de Craso* XXV, 8). Los romanos, con una deficiencia crónica en caballería, utilizaron a menudo este método contra enemigos potentes en esa

pero audaz Serapión, o Agenarico, se situó en el ala derecha, lo que revela su posición preclara en el estamento real de su pueblo y el importante mando que ostentaba. Cnodomario por su parte se colocó en la izquierda, para combatir a caballo. El grueso de los guerreros alamanes, la infantería, esperarían su oportunidad en el centro. Desconocemos dónde o cómo se situaron en primera instancia el resto de los reyes y príncipes. Globalmente, el ejército bárbaro adoptó el ya tradicional esquema germánico de ataque en cuña, pero de ningún modo podía compararse este sistema al método del mismo nombre que los romanos también usaban, mucho más eficazmente, y que es denominado por Amiano *caput porci*[65].

Así, Juliano ordenó a su ejército que comenzara a avanzar, pero muy pronto el avezado y experto Severo detecta una emboscada en el ala izquierda y detiene su progresión[66]; efectivamente, aprovechando

arma; incluso ya en la época tardía, la práctica es recogida por Vegecio III 16, que la denomina *infantería de despliegue*, aconsejando que sean entrenados para formar parte de ella los jóvenes soldados más veloces, colocando a cada uno de ellos entre dos jinetes, con escudos muy ligeros, espadas y proyectiles.

[65] Amiano Marcelino XVII 13, 9. La "cabeza de cerdo" funcionaba como una eficaz e irresistible fuerza de choque en punta que arrasaba virtualmente cualquier formación de infantería contraria, siempre que fuese realizada por unas tropas entrenadas y llenas de disciplina; cuando era realizada por un pueblo bárbaro, no era muy diferente de una horda anárquica que se lanzaba sin control y a toda velocidad con la esperanza de romper el frente contrario, fenómeno que no suponía ninguna dificultad para las legiones, que con su abrumadora superioridad táctica podían envolver y derrotar fácilmente a estas formaciones. Véase A. Ferrill, *op. cit.,* 37. En este mismo sentido, A. Goldsworthy, *op. cit.,* 407. Véase también S. Macdowall & G. Embleton, *Late Roman Infantryman (236-565)*, London, 1994, 31; S. Macdowall & A. McBride, *Germanic warrior (236-568)*, London, 1996, 32, 47. El *caput porci* siguió siendo utilizado en la Alta Edad Media por los vikingos del siglo VIII, que lo llamaban *svynfylking*; según su tradición nórdica, habían aprendido esta táctica del mismo dios Odín. Parece que, en cierta ocasión, 300 soldados de la guarnición de Roma utilizaron esta técnica para llegarse a palacio desde sus cuarteles y asesinar al emperador (Historia Augusta, *Pértinax* 11, 1). Encontramos otras descripciones en Agatías II 8, 8-9; Vegecio III 17 y 19. Para la utilización citada en los escandinavos, especialmente entre los *Danes*, véase Saxo VII 248.

[66] Amiano Marcelino XVI 12, 27. A. Goldsworthy, *op. cit.,* 407. Nótese otra vez como los bárbaros conocían a la perfección el terreno que utilizaban, después de casi siete años de recorrerlo impunemente en todas direcciones; Cnodomario eligió a ciencia cierta ese mismo lugar en el río para hacer cruzar a sus hombres, porque tuvo que parecerle el más idóneo. Las maniobras rápidas para efectuar emboscadas, preparar trampas y escapar fácilmente de las fuerzas romanas serán una constante hasta 360, lo que demuestra su gran dominio de esas tierras.

la existencia de un canal cenagoso, una fuerza importante de alamanes camuflados había dispuesto escondidas allí ciertas fortificaciones rudimentarias y algunas celadas, con la esperanza de atacar a los romanos por el flanco y la retaguardia. Igualmente, otra cantidad de trampas habían sido dispuestas de modo similar por la derecha del campo de batalla[67].

Las hostilidades se iniciaron con las habituales descargas de proyectiles y flechas[68]; sabemos que los bárbaros realizaron un formidable ataque a distancia con dardos, pero las fuerzas romanas aguantaron en formación sólida y densa, cubriéndose con los grandes escudos, que seguían siendo vitales en todo momento. Juliano, mientras, sin hacer mucho caso de todo ello, se desplazaba a caballo por la línea romana rodeado de su escolta, revisando visualmente la colocación de las tropas y exhortando a cada unidad por separado a mantener el terreno y a luchar en la hora decisiva con valor y entrega, llegándose finalmente hasta los portaestandartes[69].

En ese momento, de entre las formaciones de guerreros alamanes surgió un griterío recriminador: la infantería demanda que los jefes y caudillos desmonten y se mezclen con ellos para combatir a pie; si el resultado de la batalla se tornase adverso, los reyes y sus séquitos podían abandonar fácilmente al galope el campo, dejando a la infantería

---

[67] Amiano Marcelino XVI 12, 23. Este venía siendo un uso ya normal entre los pueblos bárbaros. El César aquí no tuvo ocasión de seguir el consejo de Mauricio VII 2, 13 y 16 de mandar patrullas y exploradores montados para reconocer el terreno y descubrir posibles emboscadas o trampas; los acontecimientos y el encuentro súbito con el enemigo se lo impidieron. Es posible que algunas de esas trampas se tratasen de los famosos "tríbolos" descritos en Procopio, *Guerras*, VII 24, 16-19.

[68] Amiano Marcelino XVI 12, 29. Vegecio (I 13-14, I 16; II 23) pone mucho interés en que los soldados de su tiempo aprendan a utilizar correctamente tanto las armas arrojadizas como los arcos; asimismo, propugna la utilización masiva de hondas, arma efectiva y muy funcional por su gran economía y nulo peso. Aunque se ha considerado muchas veces como un anacronismo, se puede observar que estas unidades de honderos (*funditores*) no habían desparecido del ejército romano (*Notitia Dignitatum Or*. VII). Mauricio (XII B 3) las menciona también como un útil instrumento bélico. El gran ejército que Juliano reunió para su invasión de Persia en 363 usaba igualmente piedras como armas arrojadizas. Véase la descripción de Zósimo (III 21, 2) para el asedio por parte de los romanos de la plaza fuerte de Besuqui.

[69] Amiano Marcelino XVI 28-34. En este pasaje hay una clara evocación de Salustio, *La Conjura de Catilina* XX 6. Para las insignias imperiales, véase D. Woods, *On the 'Standard-Bearers' at Strasbourg: Libanius, Or. XVIII 58-66*, *Mnemosyne*, 50, 1997, 479-480.

desamparada y a su suerte, posibilidad que no estaban dispuestos a soportar. Según Amiano todos los grandes señores alamanes accedieron a la petición y se colocaron con los guerreros de a pie, pues estaban seguros de que la victoria no se les podía escapar[70]. No obstante, las cosas empiezan a no parecer demasiado fáciles, y en la izquierda, entre grandes descargas de proyectiles, Severo consigue desbaratar la celada de los bárbaros y pone en fuga a sus enemigos: el camino estaba expedito: tras derrotar a los oponentes, esa ala del ejército continuó avanzando en buen orden.

4. La derrota de la caballería y la crisis de la batalla

Pero en la derecha de Juliano las cosas no van tan bien; frente a los ataques alamanes y la lluvia de proyectiles, la caballería, y muy especialmente los catafractos, empieza a flaquear y perder la posición, para finalmente entrar en un estado de pánico y abandonar el campo[71].

---

[70] Amiano Marcelino XVI 12, 34-35. Efectivamente, de todos los caudillos bárbaros, cinco reyes y los diez príncipes desmontaron y pelearon como infantería en el centro. Podemos encontrar otro reproche a los generales que permanecen montados y abandonan a la infantería cuando llega la hora de la lucha en Procopio, *Guerras*, V 28, 25; en este caso son dos lanceros del ejército bizantino, Enes y Principio, los que describen tal comportamiento en una arenga a Belisario, que desconfiaba del valor de su infantería. Ambos soldados argumentan que tales formaciones no pueden pelear con buen ánimo y fe, sabiendo muy a las claras que sus jefes están dispuestos y preparados para huir y traicionarlos. En el caso de los alamanes, puede representar también la pervivencia de los derechos de sociedades igualitarias de hombres libres sobre sus jefes. Véase H. Steuer, *The hierarchy of Alamannic settlements in the former limes region of south-western Germany to AD 500*, *Eur. J. Archaeol*, 2.1, 1994, 82-96.

[71] El tribuno de la caballería acorazada, Inocencio, estaba ligeramente herido, y uno de los jinetes recubiertos de pesada armadura se escurrió por el cuello de su montura y cayó al suelo, seguramente, como indica A. Goldsworthy, (*op. cit.,* 408), por el peso agobiante para el animal de su malla y la de su jinete; solamente esto fue suficiente para generar la desbandada, ciertamente inoportuna y exagerada. Pese a que era verano, el repentino cansancio de esta unidad nos hace extrañarnos, pues este tipo de tropas abundaba abrumadoramente en Oriente, donde las temperaturas, y más aún en esa época del año, eran tórridas comparadas con las del (relativamente) fresco estío gálico. Por el contrario, M. Mielczarek (*op. cit.,* 50) ve muy comprensible la reacción de estas tropas, ya que juzga esencial para la propia supervivencia de los catafractos mantener la cohesión a toda costa y no desordenarse, pues "*When the ranks were brocken, the array changed into a mass of horses and men easy to defeat*". Véase también M. Wojnowski, *Periodic Revival or Continuation of the Ancient*

Pese a ver el desastre fraguándose a su derecha, y es muy importante señalarlo, la infantería romana aguantó impávida y disciplinada, aliviando así en cierta medida el caos que se estaba generando; al comprobar que las legiones se mantenían firmes, algunos jinetes recuperan la calma y comienzan a reagruparse de nuevo tras las murallas de escudos de los soldados[72]. El César, que se encontraba presente en ese sector, se lanzó hacia el desbarajuste, "*para contenerles como si se tratase de una barrera*"[73]. Intentó convencer a las tropas de que regresasen a la batalla, pero en este caso no podemos estar seguros de si obtuvo éxito o no, y en caso afirmativo, si este fue completo[74].; aun contando con la opción más pesimista y pasando a considerar que toda la caballería pesada escapó, en ningún caso este particular afectó al destino final de la batalla. Nosotros nos inclinamos a pensar que al menos una parte de la caballería romana llegó a reagruparse en la seguridad de la retaguardia, pero como muy bien indica A. Goldsworthy, en todo caso su papel desde entonces hasta el final del encuentro pasó a ser me-

Military Tradition? Another Look at the Question of the Katáfraktoi in the Byzantine Army, *Studia Ceranea*, 2, 2012, 195-220.

[72] Para el éxito de Severo y el desmoronamiento de la caballería romana, Véase Amiano Marcelino XVI 12, 36; Libanio XVIII 56-58.

[73] Amiano Marcelino XVI 12, 38. Esta actitud de Juliano en combate se había puesto de manifiesto en varias ocasiones, como queda expuesto en Amiano Marcelino XXV 4, 10. Onasandro (XII 1-3) afirma que cuando el ejército sufre un revés o cae en una situación peligrosa, el general debe acudir a ese lugar y mostrarse para tranquilizar a las tropas e insuflarles ánimos de nuevo, tal y como hizo Juliano en esta ocasión.

[74] Mientras que Amiano Marcelino (XVI 12, 40-41) indica que la acción de Juliano fue memorable y que "*gracias a estas afortunadas palabras, animó a todos a enfrentarse de nuevo al esfuerzo de la lucha*", Zósimo (III 3, 4) afirma que ni la misma presencia del emperador evitó que estas unidades huyesen, abandonando definitivamente la pugna. Posteriormente fueron castigados por su comportamiento con extrema dureza. Por su parte, Libanio (XVIII 59) enlaza el regreso de la caballería a la gran actuación de Severo en el ala izquierda, y plantea la situación de este modo: "*Una vez escucharon estas palabras* [las de Juliano] *y vieron estos hechos, avergonzándose de lo primero y regocijándose de lo segundo, se revolvieron y trabaron combate de nuevo*". Libanio (XVIII 66) también menciona el posterior castigo para los cobardes. Tuvo que resultar muy dificultoso arengar a los jinetes en desbandada, y seguramente debemos imaginar que, de ser cierto, Juliano gritaba con todas sus fuerzas mientras a la vez movía su propia montura y giraba la cabeza hacia todos lados esperando vislumbrar la situación de sus fuerzas de caballería.

ramente testimonial[75]. Pero en este preciso momento cabe destacar un detalle muy interesante: cuando Juliano se detiene frente a los caballeros que huyen, Amiano dice que reconocieron al César porque portaba el dragón, esto es, una de las insignias más importantes del ejército romano tardío[76]. En este caso, se puede conjeturar que la armadura completa que portaba Juliano, quizá por su rango y dignidad especiales, acarreaba consigo un yelmo que ocultaba totalmente el rostro y la cabeza del portador, al estilo clibanario y ya preconizando el equipamiento y armadura plenamente medieval[77]. De cualquier modo, nos encontramos aquí ante otro de los esfuerzos de Juliano, mostrando su madera de líder para enderezar una batalla que no estaba marchando según lo planeado[78]. Sin poder alcanzar un veredicto plausible para el resultado de su muestra de audacia, nos queda sólo reanudar el análisis pormenorizado de la pugna tal y como continuó desarrollándose. Los alamanes, que habían logrado rechazar el ala derecha, y viendo que los romanos se encontraban eventualmente sin caballería,

[75] A. Goldsworthy, *op. cit.,* 409. De cualquier modo, este autor indica con perspicacia que en ningún momento la caballería de los bárbaros pudo flanquear o envolver a las legiones romanas, por lo que lo más posible es que quedase al menos suficiente caballería romana todavía en el campo como para bloquear a la de los alamanes. Mauricio (XII B 13) menciona que, en tales situaciones, la caballería debe reunirse y reagruparse en la retaguardia, protegida por las líneas de infantería, como se hizo (al menos en parte) en esta ocasión.

[76] Amiano Marcelino XVI 12, 39. Para el Dragón (*draco*), Vegecio II 7 y Mauricio XII B 7. Véase también G. Ravegnani, *Soldati di Bisanzio in etá Giustinianea*, Roma, 1988, 38; J. C. N. Coulston, *The* draco *standard*, *JRMES*, 2, 1991, 101-114; K. Dixon & P. Southern, *the Late Roman Army*, London, 1996, 62 y 126; P. Wilcox, R. Treviño, A. McBride, G. Embleton, *Barbarians Against Rome. Rome's Celtic, Germanic, Spanish and Gallic enemies*, Oxford, 2000, 24; F. Quesada Sanz, *Estandartes Militares en el Mundo Antiguo*, *Aqvila Legionis*, 8, 2007, 101-104. Posiblemente se trataba de un estandarte de origen sármata, adoptado por los militares romano-ilirios.

[77] Juliano también aparece descrito llevando una pesada armadura completa en Mamertino IV 4. Para la armadura romana tardía, véase P. Southern & K. Dixon, *op. cit.,* 96-99.

[78] Podemos comprobar como Juliano en ocasiones dista de parecerse al general modélico que describe Mauricio (VII 1, 1; VII 2, 1; XII B 11). No se limita a observar desde un lugar seguro si no que se inmiscuye completamente en la acción desdeñando su seguridad personal (Amiano Marcelino XXV 4, 10, que se refiere tanto a Germania como a Persia) siguiendo el ejemplo de otro de los personajes históricos admirados por el César, Catón de Útica (Véase Juliano, *Misopogon* 358a; *Carta a Temistio* 256a-c. Véase la similitud que se apreciaba a veces en sus actitudes en Plutarco, *Vidas Paralelas. Catón el Menor* XXII-XXV).

se lanzaron a hundir el frente enemigo: una poderosa carga de infantería con la esperanza de que todo el resorte defensivo del ejército galo saltase en pedazos al primer golpe[79].

Seguidamente se desencadenó una pugna larga y costosa en la que las jabalinas y lanzas dejaron paso finalmente a las armas más cortas, todo ello a la vez que se levantaban terribles polvaredas que dificultaban en grado extremo la visión. El *barritus*, el grito de guerra de origen germánico resonaba ahora entre las filas romanas, mientras los *Cornuti* y *Bracchiati* se lanzaban al combate[80]. Finalmente, y tras

---

[79] Amiano Marcelino XVI 12, 42. Quizás se trató del momento más complicado para Juliano en toda la batalla. Curiosamente, Mauricio (VIII 2, 59) proclama: "*el mejor comandante es el que puede inculcar coraje en el momento correcto y retener la huida precipitada de soldados asustados*".

[80] Este grito de guerra es el *barritus*, que "*en mitad del fragor de la lucha, comienza como un tenue susurro y, poco a poco, va cobrando fuerza, semejante a las olas que chocan contra los escollos*". Véase Amiano Marcelino XVI 12, 43, XXVI 7, 17 y XXXI 7, 11; Tácito, *Germania* III 1, 1. "Una ondulante canción de guerra importada desde Germania", nos dice R. S. Cromwell, *op. cit.,* 16, añadiendo que en tiempos de Juliano el ejército combinaba este grito de guerra con un rítmico canto de los nombres de los dioses. También señala que, en el calor de la batalla, algunas veces las tropas paganas de Juliano atisbaban la gigantesca figura de un soldado sobrenatural que se trataba del mismo Marte venido a la tierra. La noticia está sacada de Amiano Marcelino XXIV 4, 24, donde se dice que este guerrero divino ayudó a los romanos en el sitio de Maiozamalcha (363), lanzando escalas contra los muros de la ciudad. Ya existían en las fuentes tardías noticias semejantes; se decía que Apolo había defendido los muros de la ciudad de Aquileya en el año 238, cuando la asediaban las legiones de Maximino el Tracio (Herodiano VIII 3, 9). En 398 Atenea Defensora y Aquiles protegieron las murallas de Atenas, provocando la huida de los visigodos (Zósimo V 6, 1). Los romanos adoptaron el "grito de guerra" como propio, y por ello es erróneo considerar que la mayoría de los legionarios eran germanos únicamente por este detalle (como hacen S. Anglim, P. G. Jestice, R. S. Rice, S. M. Rusch, J. Serrati, *Fighting techniques of the Ancient World 3000 BC – AD 500*, London, 2002, 70). El aire filtrándose ululante por las bocas de los estandartes-dragones y los soldados mugiendo y rugiendo contra sus enormes escudos para aprovechar la reverberación estentórea del sonido tuvieron que producir un estruendo aterrador, que contrasta radicalmente con lo consignado en el *Strategikon* de Mauricio, II 8, donde llama al "grito de guerra" *Nobiscum* (imaginamos que por la expresión cristiana *Deus Nobiscum* que ya aparece en Vegecio III 5). Esta práctica aparece desechada por peligrosa e inútil, según los bizantinos, pues los ejércitos formados casi íntegramente por caballería del siglo VII se desordenaban con el clamor y la batahola, asustando a los caballos y quizá acobardando a los reclutas más pusilánimes. En lugar de eso, el ejército debía rezar, guiado por sus clérigos y generales, el *Kyrie Eleison* (Señor, ten piedad). El ejército debe marchar en absoluto silencio desde que abandona el campamento hasta que llega al campo de batalla, pero puede gritar y animar a sus

cargar repetidas veces, los alamanes lograron romper el frente romano y crear una brecha en la primera línea; pero con su gran acometida perdieron definitivamente la poca cohesión que la infantería bárbara pudiese conservar todavía a esas alturas de la batalla, y los guerreros se desordenaron, pasando simplemente a luchar en grupos separados entre sí presionando hacia delante sin mucho sentido[81]. La "tortuga" flaqueaba, pero al contemplar el peligro de lo acontecido en la primera línea, los *Batavi* y los *Regii* se precipitaron en ayuda de sus camaradas[82]. La línea había podido ser reestablecida, aunque con dificultad. Con los proyectiles todavía cayendo por doquier, según Amiano, los bárbaros formaron una especie de vendaval que sacudía con violencia la forma-

---

camaradas una vez que se vislumbra al enemigo, para dar coraje a los suyos y poner nerviosos a los rivales. Esa marcha silenciosa durante las campañas, algo parecido a una "guerra muda", ya fue atestiguada por Juan Crisóstomo (*Homilía* XVII, 2). De cualquier modo, el ejército bizantino, heredero del ejército romano de Oriente, ya mayoritariamente cristiano desde años atrás, pone en práctica unos usos acordes a su formación cultural y étnica, que en este caso son imposibles de aplicar a unas tropas como las de Juliano, completamente paganas y con una pervivencia y porcentaje celta y germánico muy grande (recordamos la noticia de Zósimo II 29, 5 en la que informa sobre la visita de Constantino I a Roma en 326; el ejército del Rin seguía siendo pagano casi en su totalidad, pese a la conversión de su señor). En Occidente la tradición militar era completamente distinta, como puede apreciarse. Por su parte Vegecio (III 18) está de acuerdo con el "barrito" al estilo germánico, pero puntualizando que no debe realizarse antes del choque, "*pues vociferar de lejos es propio de inexpertos y cobardes*". Mauricio insistirá obstinadamente pidiendo un silencio completo en XII B 17, 22 y 24, pero reconoce que esta práctica de gritar puede aterrorizar al enemigo si se hace fuerte y correctamente en VIII 2, 46. Otro contemporáneo que menciona al ejército bizantino marchando calmo y en silencio es Teofilacto (V 9, 6-7). El "grito de guerra" documentado antes de la época imperial tardía (Salustio, *Guerra de Jugurta* 99, 1; Onasandro XXIX 1) se trataba de una "medida preventiva" puramente eventual para asustar al enemigo primero, evitar que cundiese el pánico entre la tropa y que los soldados quedasen paralizados por el terror. No tiene nada que ver, por todo ello, con un genuino "grito de guerra" como el *barrito*, auténtico signo de identidad de las legiones romanas tardías; la práctica de combinar gritos con el golpeo contra los escudos y el alzamiento rítmico y sincopado tanto de lanzas como de espadas sí era un fenómeno común a los ejércitos indoeuropeos y por lo tanto lo vemos practicado tanto por los militares romanos como en las posteriores tropas francas, sajonas, celtas y normandas. Véase R. H. Cowan, *The clashing of weapons and silent advances in Roman battles*, *Historia*, 56.1, 2007, 114-117.

[81] Amiano Marcelino XVI 12, 44.

[82] Amiano Marcelino XVI 12, 45. Mauricio (VIII 2, 82) también destaca la importancia de que las tropas formen en varias líneas que puedan auxiliarse, como en este caso. Para estas unidades, véase N. J. Nicasie, citado *supra*.

ción romana, que pese a ello aguantaba[83].

A continuación, el relato de Amiano se recrea en un breve paréntesis alegórico y descriptivo, comparando ambos contingentes y señalando las virtudes de unos y otros en un momento clave, quizá para mantener la tensión literaria o quizá para adornar retóricamente su narración[84]. El resultado, desde el punto de vista de un militar romano, no podía ser otro: los bárbaros son más osados, y corpulentos, de una altura y fuerza superior, mientras que los romanos son más disciplinados y valerosos; los alamanes se lanzan al combate temerariamente y derrochando su fuerza en los primeros golpes, mientras que los romanos tienen sangre fría, y por su gran experiencia son precavidos y luchan con calma, dosificando las energías, de ahí su superioridad[85]. Quizá por estos mismos estilos de hacer la guerra, conforme va pasando el tiempo los bárbaros comienzan a flaquear; varias unidades romanas resurgen y recuperan el terreno cedido, avanzando siempre de manera compacta[86]. En este momento culminante, contemplando que la masa de sus guerreros comenzaba a cansarse visiblemente y la formación romana no mostraba demasiadas señales de ceder, los propios reyes y príncipes de los alamanes, acompañados por sus séquitos aristocráticos de familiares formados por guerreros de elite, se lanzaron contra la línea del ejército galo, en un desesperado intento por lograr un giro decisivo que decantase a su lado la balanza de la batalla[87]. Sabemos que el séquito personal de Cnodomario contaba con 200 guerreros[88], pero otros príncipes y caudillos, así como los reyes menos importantes,

---

[83] Amiano Marcelino XVI 12, 46. Nosotros consideramos que, de haber continuado el intercambio de proyectiles y armas arrojadizas de ese modo, hubiese sido muy fácil hacer blanco en los propios camaradas, ya que se había llegado a una lucha frontal palmo y palmo, donde toda precisión de flechas o jabalinas pasaba a ser totalmente azarosa.

[84] R. C. Blockley, *Ammianus Marcellinus on the Battle of Strasburg*, *Phoenix*, 31, 1977, 223-224.

[85] Amiano Marcelino XVI 12, 47.

[86] Amiano Marcelino XVI 12, 48.

[87] A. Goldsworthy, *op. cit.*, 405, afirma que estos contingentes serían tan sólo *semiprofesionales*, mientras que nosotros pensamos que ya debía existir una clase dirigente enriquecida por el servicio mercenario, las rapiñas y saqueos, por lo que podrían mantener pequeños grupos de guerreros mediante un sistema de lazos familiares y reparto de bienes. Para dichas estructuras de clientelas en los pueblos germánicos, véase D. Pérez Sánchez, *El ejército en la sociedad visigoda*, Salamanca, 1989, 24-27.

[88] Amiano Marcelino XVI 12, 60.

debieron gozar de guardias mucho más modestas[89]. No obstante, la calidad de estos guerreros y su mayor frescura, puesto que no habían participado todavía en la pugna, decantó la suerte hacia los bárbaros momentáneamente, y la *cuña real* penetró de ese modo en la formación romana. Los guerreros que pudieron siguieron a sus señores a través del boquete, en lo que suponemos debió ser el momento álgido del evento[90].

5. *El papel trascendental de los* Primani

Parecía que los germanos en verdad tenían una oportunidad de ganar la batalla, pero entonces entró en funcionamiento el dispositivo diseñado por Juliano; para hacer frente a una combativa pero mermada y desgastada horda de alamanes cargando, se encontraban los *Primani*, una legión de infantería pesada presta a recibir el empuje de los bárbaros, aguantando la formación con sus poderosos escudos, *"como torres"*[91]. Allí, frente a estas tropas, los aguerridos alamanes de Cnodomario se detuvieron para siempre[92].

---

[89] A. Goldsworthy, *op. cit.,* 405.

[90] Amiano Marcelino XVI 12, 49.

[91] Resulta curioso como esta metáfora de Amiano Marcelino (XVI 12, 49) sobre la altura de los legionarios de primera línea se corresponde con una exacta explicación de Mauricio (XII B 9), que aconseja colocar la infantería pesada no sólo de acuerdo con sus aptitudes, "*sino también de acuerdo con su estatura. Pues al colocar a los hombres más altos al frente, la línea entera parecerá mucho mejor ordenada e impresionante*". Considerando el tamaño que debió tener esa unidad, nosotros creemos que una legión *de nuevo cuño* con 1000-1500 hombres hubiese sido a todas luces insuficiente para mantener unido el centro de la formación y anclar todo el ejército galo de Juliano a sus posiciones; un número entorno a los 3000 combatientes quizá estuviese más cercano a la realidad y a las necesidades tácticas del momento.

[92] Resulta sorprendente como en el *Annonymus De Rebus Bellicis* (XV 3), obra creada por un autor pagano prácticamente contemporáneo a los hechos, se defiende a ultranza el armamento pesado y la mecanización del ejército como remedios para contrarrestar y derrotar a los bárbaros en el campo de batalla; el soldado romano, según él, debería estar equipado con cota de malla, botas, grebas de hierro, yelmo, escudo, espada y lanza(s). ¿Se está preconizando la guerra medieval por parte de un inventor visionario, o por el contrario es una petición nostálgica al regreso de las legiones romanas tradicionales? El autor de esta obra parece disgustado con la proliferación de cuerpos de infantería ligera, y muy en consonancia por la amarga queja que ofrece Vegecio (I 20), cuando relata cómo Graciano cedió ante los soldados eximiéndolos de utilizar el equipo defensivo pesado. En contra de esta afirmación se

Atacando ya de forma desesperada, tuvieron que proceder a mandobles para tratar de abrir el frente romano, circunstancia que fue aprovechada por los *Primani* para causar enormes bajas entre los bárbaros, que dejaban al descubierto el pecho y costado al lanzar grandes tajos con el filo. Vemos que las técnicas de combate tradicionales permanecían en plena vigencia, al menos en estas legiones[93]. El último intento de ganar el día por parte de los bárbaros tuvo que redundar en una sangría de sus mejores guerreros[94], y cuando las nubes de polvo comenzaron a disiparse, se pudo observar grandes cantidades de heridos, mutilados y muertos apiñados por los suelos, que, junto con el cansancio, seguramente estremeció a la hueste de los alamanes que aún quedaba en pie, y se tuvo que pasar en muy poco tiempo a la desbandada que Amiano nos ha dejado descrita con detalle[95]. La huida

---

muestran K. Dixon & P. Southern, *op. cit.,* 98, considerándola "injustificada". En Oriente, Mauricio (XII B 2) se mostraba partidario también de que la infantería pesada se adiestrase en el manejo de la jabalina corta y el dardo arrojadizo lastrado con plomo conocido en el Oeste como "Martiobárbulo" (Vegecio I 17). La historiografía contemporánea se ha ocupado también profusamente de esta arma especial; J. Musty & P. A. Barker, *Three plumbatae from Wroexeter, Shropshire*, *AntJ*, 54, 1974, 275-277; D. Sherlock, *A Roman* Mars - barb *from Burgh Castle*, in *Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology*, 34 (2), 1978, 141-143; P. A. Barker, *The* Plumbata *from Wroexeter*, in M. W. C. Hassall & R. I. Ireland, *De Rebus Bellicis*, Oxford, 1979, 97-99; J. Bennett, Plumbatae *from Pitsunda (Pityus), Georgia, and some observations on their probable use*, *JRMES*, 2, 1991, 59-63.

[93] Sobre la tremenda importancia que tenía en la esgrima romana atacar y herir con la punta, recuérdese el testimonio de Vegecio (I 12): "*Además aprendían a herir no con el corte sino con la punta. Ya que los romanos, no sólo vencieron fácilmente a los pueblos que luchaban con el corte, sino que además se burlaban de ellos. En efecto, el tajo por mucha fuerza que lleve, por lo general no mata, porque las armas y los huesos protegen los órganos vitales; en cambio, la estocada, con que se introduzca dos pulgadas es mortal: y es que resulta imprescindible, para alcanzar los órganos vitales, que penetre algo a fondo. En segundo lugar, al golpear con el corte, quedan al descubierto el brazo y el costado derecho; en cambio la estocada se logra con el cuerpo a cubierto y consigue herir al adversario antes de que se dé cuenta. Por esas razones es sabido que los romanos prefirieron emplear este método para la lucha. Además, se les entregaba aquel cañizo y la estaca, de doble peso, para que, cuando el recluta tome las armas verdaderas, que eran más ligeras, luchara con mayor seguridad y agilidad como si se sintiera liberado de una carga muy pesada*". Para el entrenamiento de esgrima romano usando palos y mimbres, véase Vegecio I 11 y II 23.

[94] Amiano Marcelino XVI 12, 50.

[95] Amiano Marcelino XVI 12, 51.

fue desastrosa y global[96], y los romanos se dedicaron a descargar su tensión lanzándose a un contraataque en el que se mezcló también el júbilo de la victoria; atrapando a los que huían por la espalda, acabando con diestro y siniestro y rematando a los heridos en el mismo sitio donde los encontraban, muy pronto el terreno se llenó de un barro viscoso y rojizo por la cantidad de sangre derramada[97]. Los grandes montones de cadáveres sólo dejaron finalmente una vía de escapatoria: el río[98]. Y hacia allí huyeron los supervivientes de la matanza, mientras todas las tropas romanas, incluso las unidades de infantería pesada como los *Primani*, también corrían, deseosas de continuar con la persecución mientras fuese posible[99]. Por su parte, Juliano y otros oficiales a caballo trotaron hasta la misma orilla del Rin, más preocupados en evitar que sus propios hombres, demasiado eufóricos y excitados, llegasen a precipitarse corriendo en las agitadas corrientes del río y se ahogasen como los bárbaros, bajo el peso de las armas[100]. Las aguas del Rin corrieron también espumosas y rojas, sirviendo como anuncio del resultado de la batalla[101]. Muy poco después se apresó a Cnodomario, que intentaba huir del desastre y se había escondido en un bosquecillo de una zona pantanosa cercana. Los romanos que le detectaron le persiguen y cercan en aquel lugar, y el gran caudillo acabó por entregarse; los guerreros de su séquito que quedaban, quizá por honor y lealtad a

[96] G. Ricciotti, *op. cit.,* 111.

[97] Amiano Marcelino XVI 12, 52-53. Los pechos de los caballos y los bordes de los escudos romanos estarían también a buen seguro cubiertos de sangre enemiga, como señala una curiosa e interesante anécdota de Frontino, *Estratagemas* I 12, 4.

[98] Amiano Marcelino XVI 12, 54.

[99] Amiano Marcelino XVI 12, 55. En este caso, la legión no guardó su posición defensiva y desatendió la prudente norma de Vegecio (II 17) y Mauricio (XII B 16), donde se afirma que la persecución del enemigo debe ser ejecutada por los honderos, la infantería ligera, los arqueros y la caballería; el peligro evidente de romper la formación y desorganizar el ejército, dejándolo vulnerable a un contraataque con fuerzas ocultas o una emboscada, no pasó factura en esta ocasión, donde la cólera y el calor de la batalla movió a la infantería pesada a abandonar sus puestos y realizar una labor para la que realmente no estaba preparada. También advierte contra este peligro Onasandro (XI 1-6), pues una acción imprudente de esa índole podía transformar la victoria en una severa derrota.

[100] A. Goldsworthy, *op. cit.,* 410. Pese a que en este momento se dedicaron a calmar la cólera de los soldados enardecidos, se puede considerar que Juliano y sus oficiales sacaron el máximo provecho a su victoria según lo preconizado por Mauricio (VII 2, 12), ya que el enemigo fue casi completamente destruido.

[101] Amiano Marcelino XVI 12, 57.

su jefe, procedieron a rendirse también[102]. Amiano cuenta como toda su gallardía y arrogancia se había esfumado ya, y suplicará de forma lastimosa postrado frente al César Juliano, una vez llevado a su presencia. En muy pocos días sería enviado al Augusto Constancio II[103].

A continuación, Juliano procedió a reagrupar su ejército con los toques militares correspondientes, y los soldados pudieron entregarse esa noche a una cena de celebración y al descanso[104]. La acción no había durado ni un día entero, pero ofreció la victoria más contundente que se recuerda durante el siglo IV en Occidente; el ejército galo salió de Tres Tabernas al amanecer[105], y poco tiempo después de la captura de Cnodomario se puso el sol[106].

6. *Recepción, repercusiones y secuelas*

Amiano Marcelino, utilizando el conteo de bajas oficial que de seguro pudo consultar en los informes imperiales, nos ofrece la cifra de cuatro tribunos y 243 soldados romanos muertos, mientras que se hallaron los cadáveres en el campo de batalla de 6000 alamanes[107]. Libanio eleva esta cifra hasta los 8000[108]. El número de bárbaros ofrecido por Zósimo es, por supuesto, una exageración[109]. Pero totalizando los muertos en el campo de batalla y la cantidad semejante de guerreros

[102] Amiano Marcelino XVI 12, 58-59.

[103] Amiano Marcelino XVI 12, 66. Onasandro (XLII 26) señala que el buen general debe ser magnánimo en la victoria.

[104] Amiano Marcelino XVI 12, 62.

[105] Amiano Marcelino XVI 12, 7.

[106] Amiano Marcelino XVI 12, 62. Libanio XVIII 62.

[107] Amiano Marcelino XVI 12, 63. Entre los oficiales romanos caídos en combate se encontraba Laipso, un *rector* sólo mencionado en esta ocasión, que dirigía un regimiento de infantería; el mismo Inocencio que mandaba la caballería pesada pereció finalmente, y con ellos un tribuno vacante cuyo nombre desconocemos. Bainobaudes, tribuno de los *Cornutii* e implicado en la trama contra el César Galo que llevó a la ejecución del monarca en 354, también cayó en combate.

[108] Libanio XVIII 60.

[109] Zósimo III 3, 3. Habla de 60.000 muertos y 60.000 ahogados. No obstante, cabe destacar que la cantidad de estos últimos siempre era muy grande cuando un ejército huía a la desesperada y en total desorden; al caos y la precipitación debe unirse el peso de las armaduras y la fuerza y profundidad de las corrientes, muchas de ellas desconocidas para los soldados, que además no siempre poseían habilidades de natación. Tómese como ejemplo Agatías III 7, 8. En este caso se trata de soldados bizantinos supuestamente bien entrenados, que se ahogan en gran cantidad cruzando un río tras ser derrotados en una batalla por los persas.

que tuvo que ahogarse al cruzar el río, podemos ofrecer una cantidad aproximada y bastante razonable de 12.000-16.000 bajas sobre un total de 35.000. En cuanto a los heridos, ninguna fuente menciona una cantidad específica, pero a buen seguro tuvieron que existir en abundancia tanto en un bando como en el otro. Tenemos un curioso pasaje de Libanio en el que se menciona brevemente esta cuestión en particular[110]: "*¿Qué fiesta de las que están establecidas entre los griegos se podría comparar con aquella tarde, cuando los que habían combatido compartieron su bebida y rivalizaban en el recuento de los enemigos que habían abatido en combate, unos riendo, otros cantando, otros jactándose, y cuando el que se abstenía de comer a causa de sus heridas tenía como suficiente consuelo esas mismas heridas?*".

Tras esta proeza militar, Juliano fue aclamado por primera vez Augusto por sus exaltados soldados galos, pero él respondió con buenas palabras y los envió a disfrutar del festín y del descanso, puesto

[110] Libanio XVIII 63. Según Mauricio (II 9), entre ocho y diez de los reclutas de cada *tagma* menos habilidosos en el combate, deberían ser utilizados como cuerpo médico, y marchar con rapidez, ropas ligeras y desarmados para recoger y ayudar a los heridos graves, especialmente a los de la primera línea, y también a aquellos que ha sufrido caídas de su caballo. Deberían seguir a su unidad hacia el combate unos cien pies detrás de ella, y evitar que las tropas de la segunda línea pisoteasen y aplastasen a sus compañeros. Por esta función, recibirían una pequeña recompensa en metálico por cada soldado salvado, y en caso de victoria eran ellos los encargados de recoger el botín del enemigo, dejando vía libre de este modo a los oficiales superiores para poder continuar con la persecución de la hueste en fuga. Desconocemos si ya en esa ocasión en el ejército galo de Juliano se encontraba un cuerpo "médico/saqueador" de este estilo, pero nos inclinamos a pensar que efectivamente pudo ser así; tampoco se puede descartar que un soberano tan filantrópico como Juliano enviase a su propio médico y amigo Oribasio a atender a los soldados heridos después de la batalla (aunque realmente no podemos afirmar con seguridad si el mentado galeno se encontraba allí. Sabemos que en ocasiones Oribasio se hallaba en Vienne, lejos de la actividad militar. Véase G. Ricciotti, *op. cit.,* 159); años después, el propio emperador de Occidente Valentiniano I actuó de ese mismo modo (Amiano Marcelino XXX 6, 4), enviando a todos sus médicos a atender a los soldados enfermos de peste, de tal modo que cuando sufrió su ataque de apoplejía ninguno estaba a su lado para atenderle, y falleció. Este testimonio conmovedor nos revela a un Valentiniano más humano y sensible, prueba de que Amiano Marcelino lo retrató objetivamente, no ocultando sus defectos terribles ni tampoco evitando señalar sus virtudes o hechos memorables como éste (defectos en XXX 8, virtudes en XXX 9; ¿qué mayor alabanza se podría realizar sobre Valentiniano que compararle con un Trajano o Marco Aurelio si hubiese sido menos envidioso, cruel y colérico, como se dice en XXX 9, 1?). Véase V. Nutton, *Medicine and the Roman Army: A Further Reconsideration*, *Medical History*, 13 (3), 1969, 260-270.

que esa memorable jornada les había hecho merecedores de ello[111].

Lejos de entregarse él mismo al reposo o la comida[112], Juliano reflexionó filosóficamente sobre las alternancias trágicas de la Fortuna a propósito de Cnodomario, y envió todo el botín a Meitis (Metz), donde posteriormente mandaría también a 11.000 prisioneros romanos liberados. De manera piadosa, ordenó la quema de los cadáveres para evitar que fuesen pasto de las aves carroñeras, y tras disponer todo en orden en el ejército, planeó el regreso a Tres Tabernas[113]. Pero la campaña de 357 no había terminado aún. Juliano planeaba realizar operaciones de castigo en las tierras de los bárbaros, y pese a sus quejas iniciales, tal era la admiración hacia su jefe que los soldados se prestaron de buena gana a continuar las operaciones, en lugar de regresar inmediatamente a los cuarteles de invierno en suelo romano[114].

Ante tal incontestable triunfo, Juliano recibiría las más encendidas alabanzas y felicitaciones de la historiografía pagana y un tímido reconocimiento de los autores cristianos, pero sobre todo los primeros no escatimaron elogios para referirse en términos grandilocuentes (y a veces exagerados) a las hazañas de su gran héroe: así, Amiano Marcelino comparó directamente las gestas de Juliano con las de los Escipiones y Cayo Mario[115]; Libanio lo representó como un Áyax a la

---

[111] Amiano Marcelino XVI 12, 64. A. Goldsworthy, *op. cit.,* 410.

[112] Quizá se pueda decir aquí algo acerca de la parquedad de Juliano a la hora de tomar alimentos; la sobriedad y austeridad de su vida ha sido recogida en múltiples ocasiones por las fuentes antiguas, que reconocen su vida virtuosa y su moderación con la comida, que casi siempre tomaba rápidamente y de pie. Requería una ración de rancho vulgar junto a un trago de bebida, y sus festivales culinarios habían terminado (Véanse Amiano Marcelino, XVI 5, 1-3; XXI 9, 2; XXV 2, 2; XXV 4, 3. Mamertino XI 4; Libanio XII 94, XIII 44, XVIII 171). Despreciaba además tranquilamente las riquezas, afirma Amiano Marcelino (XXV 4, 7), lo que curiosamente es considerado como un símbolo de buen general por Mauricio (VIII 2, 58): "*un general que ame el lujo puede destruir a todo el ejército*".

[113] Amiano Marcelino XVII 1, 1. También G. W. Bowersock, *op. cit.,* 42.

[114] Amiano Marcelino XVII 1, 2.

[115] Amiano Marcelino XVII 1, 14. Véanse también cómo destacan este éxito P. Freeman, *Julian. Rome's Last Pagan Emperor*, New Haven & London, 2023, 51-57; S. Mitchell, *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641*, London, 2015, 80; A. D. Lee, *War in Late Antiquity. A Social History*, Oxford, 2007, 38; M. Kulikowski, *Constantine and the Northern Barbarians*, in N. Lenski (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge, 2005, 364; R. Browning, *The Emperor Julian*, Los Angeles, 1975, 115; S. Tougher, *Julian the Apostate*, Edinburgh, 2007, 33-35; R. H. Cowan, *Old weapons for new soldiers*, *Ancient Warfare*, XIII-3, 2023, 8.

cabeza de sus tropas[116], y Zósimo afirmó que la batalla de Estrasburgo fue tan grande y decisiva como la de Arbela, donde Alejandro de Macedonia derrotó al rey Darío III[117]. Lo que sí es muy cierto es que la noticia de estos sucesos se extendió velozmente y perduró en el tiempo; veremos cómo años después el poeta cristiano de Hispania Prudencio todavía recordará con benevolencia y respeto a Juliano, al que evocará como un soberano poderoso, benévolo, justo y triunfante en las guerras, aunque claro está, errado en cuanto a la religión[118]. Sin ir más lejos, su inmediato sucesor en Occidente, Valentiniano I, estudió y asimiló dentro de sus posibilidades los métodos y tácticas bélicas de Juliano, sacando un buen provecho de todo ello: en la batalla de Solicinum, como señala R. S. Cromwell[119], copiará el orden de combate utilizado por el César en Estrasburgo, utilizando para desempeñar el papel de los *Primani* a la selecta legión de los *Ioviani Seniores*[120].

7. Conclusiones

Se puede decir que la victoria de Juliano resultó decisiva, a corto y mediano plazo. Recordemos que, pese a la invasión de Persia en el año 363, empresa en la que el estado romano hubo de realizar un gigantesco esfuerzo de organización y una cuidadosa agrupación de tropas, las fronteras occidentales permanecieron en paz, al menos hasta 364-365. Cuando Juliano partió a la guerra contra su primo Constancio II e invadió la *pars Orientalis* en 361, igualmente, sus dominios quedaron seguros. La campaña de 357 y la batalla de Estrasburgo, junto a los otros cinco años de gestionar y guerrear como César en la Galia, crearon una admiración devota de los provinciales, que tomaron un gran aprecio con su gobernante, llegando a la implicación personal absoluta[121].

---

[116] Libanio XVIII 58.

[117] Zósimo III 3, 3.

[118] Prudencio, *Apoteosis* 449-454. Véase también R. Palla, Perfidus ille Deo, quamus non perfidus orbi*: l'imperatore Giuliano nei versi di Prudenzio*, *Rudiae*, 10, 1998, 357-371; J. J. Arce, *Los versos de Prudencio sobre el emperador Juliano*, *Emérita*, XLIV, 1976, 129-141.

[119] R. S. Cromwell, *op. cit.,* 21.

[120] Amiano Marcelino XXVII 10, 8-16. Se trata del año 368.

[121] Juliano (*Misopogon* 359c y 360c), textos que revelan asimismo muy a las claras la modestia, austeridad y la probidad bélica de aquellos hombres: "encontrándome allí [en la Galia] con caracteres que no saben ni zalamear ni adular y que, con

En lo referente a su actuación como general, hemos comprobado cómo Juliano cumplió los preceptos y doctrinas al uso, heredados del arte de la guerra grecorromano, probando haber recibido un gran entrenamiento y educación para convertirse en un líder militar competente. En Estrasburgo, concretamente, su plan revistió solidez y sencillez al mismo tiempo, disponiendo a sus tropas sabiamente mediante una estructura que no permitió al enemigo disfrutar de su superioridad numérica. En este sentido, y, por último, cabe destacar la actuación de los *Primani*, como cerrojo de todo el frente de batalla, ya que, mediante su actuación, se solventó positivamente el último momento crítico del combate, posibilitando así el más resonante triunfo de las armas romanas en todo el siglo IV.

sencillez y libertad, de igual a igual se comportan con todos". [...] "en efecto, los celtas, por similitud de carácter, me querían tanto que se atrevieron no sólo a tomar las armas en mi defensa, sino que, además, me entregaron dinero en abundancia y, ante mi negativa, casi me obligaron a tomarlo y se pusieron a mis órdenes dispuestos a todo".

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 789-812
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.789

THE EMPEROR AND THE HISTORIAN: AN ANALYSIS OF ELAGABALUS' IMAGE CONSIDERING CASSIUS DIO'S TRAJECTORY AND POINT OF VIEW*

Semíramis Corsi SILVA**
(Universidade Federal de Santa Maria, Brazil)

Keywords: *Cassius Dio,* Roman History*,* cursus honorum*, Elagabalus, emperor's image.*

Abstract: *In the work* Roman History *(*Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*), the historian and senator Cassius Dio constructs a highly negative image of the emperor Marcus Aurelius Antoninus (218-222), traditionally known as Elagabalus. This image of Elagabalus reverberated in modern uncritical historiographical studies and was passed down through a long tradition in a resignified form, arriving as a feminine and anarchic image of Elagabalus in artistic works. Knowing the importance that Cassius Dio's work seems to have had in the construction of the image of Elagabalus that will reach our contemporary times, it draws our attention to think about the relationship that Dio had with Elagabalus. In view of this, the objective of this text is to construct, as far as possible, the political trajectory of Cassius Dio, his cursus honorum, as well as to analyze some characters that he mentions in his work taking a prominent role in certain functions of Elagabalus' government. Having done this, we will seek to question possible relationships between Cassius Dio's career, his view on the rise of certain agents alongside Elagabalus and his highly negative construction of this emperor's political image.*

Cuvinte-cheie: *Cassius Dio,* Istoria romană*,* cursus honorum*, Elagabal, imaginea împăratului.*

Rezumat: *În lucrarea* Istorie romană *(*Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*), istoricul şi senatorul Cassius Dio construieşte o imagine extrem de negativă a împăratului Marcus Aurelius Antoninus (218-222), cunoscut în mod tradiţional sub numele de Elagabal. Această imagine a lui Elagabal a reverberat în studiile istoriografice moderne necritice şi a fost transmisă printr-o lungă tradiţie într-o formă resemnificată, ajungând ca o imagine feminină şi anarhică a lui Elagabal în lucrările artis-*

---

* This text was published in Portuguese as part of the book *Impérios, imperadores e redes de sociabilidade na Antiguidade* (CRV, 2023).

** semiramiscorsi@yahoo.com.br

tice. Cunoscând importanța pe care pare s-o fi avut opera lui Cassius Dio în construcția imaginii lui Elagabal, care va ajunge până în epoca contemporană, ne atrage atenția să ne gândim la relația pe care Dio a avut-o cu Elagabal. În acest sens, obiectivul acestui text este de a construi, pe cât posibil, traiectoria politică a lui Cassius Dio, cursus honorum *al său, precum și de a analiza unele personaje pe care le menționează în opera sa ca având un rol proeminent în guvernul lui Elagabal. Făcând acest lucru, vom căuta să punem la îndoială posibilele relații dintre cariera lui Cassius Dio, viziunea sa asupra ascensiunii anumitor agenți alături de Elagabal și construcția sa extrem de negativă a imaginii politice a acestui împărat.*

Introduction

In the book *Roman History* (Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία), written in the middle of the third century CE, the historian and Senator Cassius Dio constructs a highly negative image of emperor Marcus Aurelius Antoninus (218-222), traditionally known as Elagabalus. Among the aspects of this image of Elagabalus, in the view of Cassius Dio, can be mentioned his wonton attitudes in various matters and activities presented throughout Book 80, the emperor's lack of clemency towards his enemies[1] , his placing himself above titles granted by the Senate[2], the fact that Elagabalus refused to wear traditional Roman clothes[3], to have placed the god of whom he was a priest, Elagabal, above Jupiter himself[4], his breaking the law by marrying a vestal[5], his femininity[6], his various weddings[7], his excessive homoerotic relationships[8] and even a possible attempt to remove his penis and make a woman's vagina in his body[9]. A summary of the ruler's political actions can be seen in the following passage, written by Cassius Dio in a critical tone:

> Thus, he applied to himself certain titles connected with his imperial office before they had been voted, as I have already mentioned; he entered his name in the list as consul in place of Macrinus, though he had not been elected to the office and had not entered upon it at all, as the

[1] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.3; 80.5.1.
[2] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.8.1-3.
[3] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.8.3; 80.11.2; 80.9.2.
[4] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80. 11. 1.
[5] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.9.3.
[6] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.5.6; 80.13; 80.14.3-4; 80.16.4.
[7] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.9-10.
[8] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.15.1-4.
[9] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.11.1; 80.16.7; 80.17.1.

> term had already expired, and though at first in three letters he had referred to the year by the name of Adventus, as if Adventus had been sole consul; again, he undertook to be consul for the second time without having held any office previously or even the title of any office; and, finally, while acting as consul in Nicomedia, he did not wear the triumphal dress on the Day of Vows.[10]

As seen, Dio realizes how Elagabalus violated traditional customs and granted political titles without having any trajectory to do so. The parts of Cassius Dio's work on Elagabalus must have been written between the emperor's death in 222 and the historian's death around 230[11]. The elements of the portrait of Elagabalus constructed by Cassius Dio were quite possibly the basis used by the writer of the Life of Elagabalus, part of the *Historia Augusta*, a century later, and perhaps also influenced Herodian in his *History of the Roman Empire* – written a few years later – although there are differences in some details, in elements of literary style and in the focus given by each author[12]. Together, these three texts are the ancient textual sources that we have on Elagabalus and each one, with its own particularities, provides a portrait of the cruelty, poor government, and debauchery that, in these writers' readings, surrounded Elagabalus' practices.

This image of Elagabalus reverberated in modern uncritical historiographical studies, such as the classic *Decline and Fall of the Roman Empire* by Edward Gibbon, which portray the emperor as a debauchee given over to sexual pleasures. And through Cassius Dio's perspective, passed on to this entire tradition in a re-signified form, Elagabalus arrived with a feminine and anarchic image in artistic works

---

[10] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.8.

[11] Leonardo de Arrizabalaga y Prado, *The Emperor Elagabalus. Fact or Fiction?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 27.

[12] It is possible that there was another text on Elagabalus written by Marius Maximus which has not reached us, which had been used as a source by Cassius Dio, who was not in Rome at the time of the emperor's government. Herodian's text on Elagabalus, *Historia Augusta* and *Epitome de Caesaribus* are derived from this supposedly lost source. Leonardo de Arrizabalaga y Prado, *Pseudo-eunuchs in the court of Elagabalus: The riddle of Gannys, Eutychianus, and Comazon*, in *Collected Papers in Honour of the Ninety-fifth Anniversary of Ueno Gakuen*, 1999. Accessed September 30, 2023. https://www.cambridge.org/gb/files/7113/6689/9908/8871_Pseudo-eunuchs_in_the_court_of_Elagabalus.pdf.

such as *Heliogabalus or, the Crowned Anarchist*, from 1934, by Antonin Artaud, which inspired several later artistic readings, such as the transsexual Elagabalus of the Brazilian artist Lukash in the clip *HéLioGaBaaLo*, of 2016.

Knowing the importance of Cassius Dio's work in the construction of Elagabalus's image, which would reach the present day, even when re-signified, calls my attention to thinking about the relationship that Cassius Dio, an influential and active senator and politician, had with Elagabalus. Therefore, following Fergus Millar, I affirm that Cassius Dio's political experience is very important for the study of his work[13].

On the subject of the Senate at the time of Elagabalus, Dio (80. 3.3) tells us that some Roman citizens who had never been to Rome had gone to the city to exercise traditional authority. In addition, Dio provides some information about people involved in Elagabalus' government. This information becomes especially interesting if we also consider that Cassius Dio was an *amicus* (advisor) at the court of the emperor Caracalla (211-217) in Nicomedia (77.17.13-18.1) and perhaps also of the emperor Septimius Severus (193-211), the two Severian rulers who preceded Elagabalus[14].

At the time of Elagabalus, more than half of the senators from the eastern parts of the Empire, having been promoted to the Senate by the emperor[15]. Cassius Dio's work portrays men from the elite groups of the provinces during the period of Elagabalus: "[...] some of them, never before known in Rome, came to have the authority of tradition [...]"[16]. It is also possible to read in Dio about the entry of men without a traditional *cursus honorum* into the senatorial order at the time of Elagabalus:

> [...] when the False Antoninus was wintering at Nicomedia; and there were many others elsewhere, as it was the simplest thing in the world for those who wished to rule to undertake a rebellion, being encouraged

[13] Fergus Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, The Clarendon Press, 1964, 7.

[14] Martin Hose, *Cassius Dio: a Senator and Historian in the Age of Anxiety*, in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. John Marincola, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, 461-467.

[15] Ana Teresa Marques Gonçalves, *Heliogábalo: culto oriental e oposição senatorial*, *História*, 17/18, 1999, 147-158.

[16] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.3.3.

> thereto by the fact that many men had entered upon the supreme rule contrary to expectation and to merit.[17]

In this context, the aim of this text is to construct, from what remains of the sources, the political career of Cassius Dio, his *cursus honorum*, and to analyze some of the people he mentions in his work who take on a prominent role in certain functions of Elagabalus's government. Having done this, I will question possible relationships between Cassius Dio's career, his view of the rise of certain agents alongside the emperor Elagabalus and his highly negative construction of the emperor's political image.

I should mention that in other studies, I have analyzed the importance of elements of gender crossed with aspects of Elagabalus's Syriac cultural identity, especially religious, in the depreciation of this emperor by the authors of texts such as Cassius Dio. I cannot help but wonder how these elements were fundamental in Cassius Dio's work and how he saw their reality considering a fourteen-year-old emperor from Syria who was highly devoted to the god Elagabal. However, in this text, I will try to reflect on whether, in addition to questions about Cassius Dio's own view of Elagabalus as a young, feminine Syrian, aspects of Dio's career, political strategies and Elagabalus's networks of sociability may have contributed to Dio's construction of a portrait of this emperor.

I'll begin with Cassius Dio's trajectory and *cursus honorum*, the path of titles and honors of Roman politicians.

Cassius Dio's political trajectory

Information on the trajectories of politicians and writers from Classical Antiquity is generally very confusing and controversial, and this is no different for Cassius Dio. The author's sociobiographical aspects are understood through an assemblage of data drawn from rigorous documentary analysis, with Cassius Dio's own work being the main source for his biography and his *cursus honorum*.

Cassius Dio (Δίων ὁ Κάσσιος) was born, possibly, between 163 and 164[18], in Nicaea, an important city in the province of Bithynia. In the manuscripts of his works, he is usually referred to only as Dio. The

[17] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.7.3.
[18] Fergus Millar, *op. cit.*, 13.

name Claudius is attributed to Cassius Dio from a Greek inscription from Macedonia that bears the abbreviation Kl., which was read as Claudius by Alain Gowing[19]. In this inscription and in six others that mention Cassius Dio, the cognomen *Cocceianus* is absent. Gowing believes that this cognomen, attributed to Cassius Dio, comes from a confusion Byzantine writers made between Cassius Dio and the orator Dio Chrysostom, also known as Dio Cocceianus or Dio of Prusa. Because of this confusion, for a long time some scholars believed that the two characters were related. Perhaps the correct name of Cassius Dio was Lucius, an idea taken from the military diploma, in Latin, of a sailor in Misenus's squadron[20].

Cassius Dio's family was wealthy and influential in local politics; his father, Cassius Apronianus, was a senator, consul and came to be governor of the provinces of Lycia and Pamphylia, Cilicia and Dalmatia. As would be traditional for a son of the wealthy families who ruled the Roman Empire, Cassius Dio may well have studied in the province, perhaps completing his studies in Rome. According to the writer himself, he was already living in Rome around the year 180, at the age of 16 or 17, when Commodus (180-192) had become emperor[21]. Dio speaks of the Senate in the first person after the year 192, which would indicate that he was already a senator[22]. On this occasion, Fergus Millar believes that he served as a military tribune and quaestor, possibly in Greek provinces[23]. There is little information about his links with the politics of Bithynia, which leads Millar to wonder, since the Greek senators of the second and third centuries played important roles in the politics of their native regions[24].

Dio's work[25] indicates that he was designated pretor in 194 or 195[26], or during the short government of Didius Julianus (193) or, even

[19] Alain Gowing, *Dio's Name*, *CPh*, 85/1, 1990, 49-54.

[20] Anderson Esteves, *Díon Cássio: um historiador no reino de ferro*, in *Problemas de Historiografia Helenística*, ed. B. Sebastiani, F. Rodrigues Jr. and B. Silva, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, 195-196.

[21] Dio Cassius, *Hist. rom.* 73.4.2.

[22] Dio Cassius, *Hist. rom.* 73.16.3. Martin Hose, *op. cit.*, 462.

[23] Fergus Millar, *op. cit.*, 15.

[24] *Ibidem*, 9.

[25] Dio Cassius, *Hist. rom.* 74.12.

[26] Martin Hose, *op. cit.*, 462.

a year later in 194[27]. I believe that the praetorship must have been assumed shortly before 194, because when Dio tells of events in 193, he already says that he had received this honor. Dio was *consul suffectus*, a substitute for ordinary consuls who died or were removed before completing their term of office, probably in the first years of Commodus' rule or already under Septimius Severus, that is, between the 180s and 190s. I believe it is more likely that his first consulship was under Septimius Severus, after becoming praetor, according to the traditional *cursus honorum*. Fergus Millar affirms that this consulship only took place between 205 and 206, and I agree. Furthermore, it is important not to think that Dio's rapid rise to the consulship indicated he had power per se, since power and status were different from public honors in these men's careers, and could be attained from a direct relationship with the emperor[28]. In this sense, in the next steps of Dio's career, with his increasing proximity to the imperial environment, it is possible to see the historian rising in terms of real power, although Fergus Millar also comments that there is no mention by other historians of Dio's relations with the emperors, which does not demonstrate that he had great proximity and power. But, as his work may indicate[29], Dio was part of the circle of advisors to Emperor Septimius Severus, which was extremely important for his career because, as well as conferring a high status, it was a direct relationship of great power due to his proximity to the highest ruler in the Empire.

The imperial councilors did not form a properly constituted body, they were *amici principis*. Nor was there a standard meeting place for these *amici*. Augustus had established a body of members of the Senate in the role of *consilium publicum*, but this was abandoned over the years, appearing occasionally in documentation and over time. The emperor Hadrian made it a legislative body, Septimius Severus maintained it as a kind of governing council and it was later transformed into the *consistorium* in Late Antiquity[30]. It is possible that there were three types of institutions composed of imperial advisors. The first would have been a senatorial committee created by Augustus, which disappeared years later, although it reappeared in the

[27] Fergus Millar, *op. cit.*, 16.

[28] *Ibidem*, 24

[29] Dio Cassius, *Hist. rom.* 76.16.4.

[30] John Crook, *Consilium Principis. Imperial councils and counsellors from Augustus to Diocletian*, New York, Arno Press, 1975, 1-3.

period of Severus Alexander's rule. The second would be the *amici principis*, a body of administrative advisors and men of the court chosen by the emperors to be always at their side. The third institution would be a legislative council which already existed during the Republic and became a salaried body during Hadrian's government. However, it is also possible that there were no differences between the second and third institutions[31].

Therefore, the council of *amicis principis* was not an institutionalized body, but one of important men close to the emperor. Therefore, it would be wrong to represent this *consilium* as a formally established governing body with defined members, since informality was its essential character. Furthermore, the Severian period is one of the times in which these *amici* seem to have had the most influence and in which the activity of this council was most active[32]. Cassius Dio also indicated that he was close to Caracalla, even though he was critical of the emperor[33]. Dio is present at the court of Caracalla during the winter of 214 or 215 in Nicomedia[34], although on this occasion, in his critical tone towards the emperor, he complains that Caracalla had few friends, no longer bothered to feast with the senators and spent most of his time with his freedmen. Therefore, as far as we can see, from Septimius Severus to Caracalla, Dio remained in the imperial circle, but seems to have suffered a loss of prestige in relation to Caracalla, which, in our reading, may have directly influenced his criticism of this ruler.

In 217, Caracalla was assassinated in a plot involving his praetorian prefect, Macrinus, who became emperor, ruling from 217 to 218. Probably at this time, Cassius Dio took over the administration of Pergamum and Smyrna as *curator*,[35] as Macrinus pointed out. As curator, a foreign official in the city in which he takes up the post, appointed

[31] *Ibidem*, 2.
[32] *Ibidem*, 85.
[33] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.8.
[34] Dio Cassius, *Hist. rom.* 78.17-18.
[35] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.7.4.

directly by the emperor from among the ranks of high-ranking individuals[36], Dio was responsible for overseeing and investigating the finances of the communities, complementing the power of the provincial governors.

In 218, Elagabalus succeeded Macrinus' short-lived government after a coup orchestrated by the army, according to Cassius Dio[37] or by Julia Maesa, Elagabalus' grandmother, with the support of the army, according to Herodian[38]. It seems that Dio was not in Rome when Elagabalus began his campaign for imperial power, because he treats the Senate's decisions as if he were not part of them[39]. From what Dio's own work indicates, at some point during Elagabalus' rule he was still in Pergamum and Smyrna, for the historian reports things about Elagabalus and says that he was in charge of these cities, from where he was able to ascertain the information he provides through reliable sources[40]. Regarding the context in which Elagabalus' cousin is adopted as his son and appointed consul, receiving the name Alexander, which takes place in June 221 and has this explained by the apparition of the ghost of the Macedonian king Alexander, Dio says he was in Asia, from where he discovered the facts about this apparition[41]. Perhaps Dio was in his old post in Smyrna, appointed by Macrinus in the Province of Asia. In the years that Elagabalus ruled, from 218 to 222, there are no reports of Cassius Dio being appointed to any post. It is possible that during Elagabalus' rule, Dio was appointed curator of his home city of Nicaea, having spent most of the emperor's rule there[42]. However, there is no way of pinpointing this information from Dio's work or any other surviving source.

Dio mentions quite briefly that he was in Africa, then was sent as governor to Dalmatia and Upper Pannonia[43]. It is possible that Dio was in Africa as governor in 222-223 or 223-224, and was *legatus augusti* in Dalmatia in 224 or 225, and held this post in Dalmatia in 225

---

[36] Simon Hornblower and Antony Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 398.

[37] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.30.

[38] Herodian, *Hist.* 5.3.11.

[39] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.2.

[40] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.7.4.

[41] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.8.3.

[42] David Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, London, Routledge, 2004, 163.

[43] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.1.2-3.

or 226[44]. Paul M. M. Leunissen indicates quite different dates for Dio's positions in these three regions: 219 (Africa), 241 (Dalmatia) and 259 (Upper Pannonia).[45] It is not possible to specify the dates, but his narrative indicates that he received these highly important posts in the imperial administration under the government of Severus Alexander, although he had already died in 241, which Leunissen believes was the year he took over as governor in Dalmatia. Without specifying any date, Dio only says that:

> Thus far I have described events with as great accuracy as I could in every case, but for subsequent events I have not found it possible to give an accurate account, for the reason that I did not spend much time in Rome. For, after going from Asia into Bithynia, I fell sick, and from there I hastened to my province of Africa; then, on returning to Italy I was almost immediately sent as governor first to Dalmatia and then to Upper Pannonia, and though after that I returned to Rome and to Campania, I at once set out for home.[46]

Fergus Millar believes that these appointments as governor of provinces are the fruit of the return of power granted to the Senate by Severus Alexander after a discrediting of the body under Elagabalus[47]. On the other hand, there is not the slightest indication that Dio ever fell out of favor.

In reference to the proconsulship in Pannonia, Dio mentions that the praetorians complained about it to Ulpianus, prefect of Severus Alexander's praetorium between 222 or 223 and 228, because Dio governed the soldiers of Pannonia with severity[48]. The soldiers of the praetorian guard demanded that Dio relinquish the post for fear of receiving the same treatment, but Severus Alexander, instead of punishing him, honored him in various ways, including by granting him the consulship. Thus, in 229, Dio became consul for the second time, together with Severus Alexander, the peak of his career. At this point, for security reasons due to discontent with this position by the emperor, Dio was

[44] Anderson Esteves, *op. cit.*, 197.
[45] David Potter, *op. cit.*, 617.
[46] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.1.2-3.
[47] Fergus Millar, *op. cit.*, 25-26.
[48] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.4.2.

advised by the emperor himself to leave Rome and exercise his consulship outside the capital of the Empire, but in Italy[49]. In this same passage, Dio shows that he was very close to Severus Alexander, whom he visited in Rome and Campania. He doesn't say whether he was Alexander's advisor, but this passage about his visits to the emperor and the end of his work provides an idea of this informal role that he occupied once again, after having also been an advisor to Septimius Severus, to Caracalla and having lost that role under Elagabalus. This is how the final fragment of his work shows:

> When the false Antoninus had been put out of the way, Alexander, the son of Mamaea, and his cousin, inherited the supreme power. He immediately proclaimed his mother Augusta, and she took over the direction of affairs and gathered wise men about her son, in order that his habits might be correctly formed by them; she also chose the best men in the senate as advisers, informing them of all that had to be done.[50]

After that, around 230, already aged, about 66 years old and suffering from a foot problem, Dio retired back to his native Bithynia, where he finished writing his histories[51].

The above dates are based on conjecture from analysis of the documentation, and it is only possible to pinpoint two dates in Dio's career: his stay as *amicus* at Caracalla's court in Nicomedia in the winter of 214/215 and his consulship in 229.

It should be mentioned that the career of a man in the senatorial order began around the age of 18 or 20 as a *vigintiviri*. The second step was usually to go to some province as *tribunus legionis*. Around the age of 25, he was officially made a member of the Senate as a *quaestor*. After that, he could become a *tribunus plebis* or *aedilis* and, around the age of 30, he would reach the rank of *praetor*, where he could attain various important positions such as proconsul in senatorial provinces, legion commander (*legatus legionis*) and governor of an imperial province (*legatus Augusti pro praetore*). After the age of 40 or more, the senator could become consul[52]. So to summarize Cassius Dio's career: he was born around the year 163/164; in 180, at the age

[49] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.5.1.

[50] Dio Cassius, *Hist. rom.* Fragments of Book 80.

[51] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.5.1

[52] Géza Alföldy, *A História Social de Roma*, Lisboa Editorial Presença, 1989, 136.

of 16 or 17, he went to Rome; after 192, at about 25, he is already part of the Senate as a senator; between the 190s and the early years of the 3rd century he became *consul suffectus* and then *praetor*; possibly under Macrinus (117-118), he became *curator*; in the 220s, possibly already under Severus Alexander, he was governor of the provinces of Africa, Dalmatia and Upper Pannonia and, in 229, he became ordinary consul (*consul ordinarius*) under Severus Alexander. As seen, Cassius Dio had an interesting *cursus honorum*, reaching the high post of consul on two occasions[53], and an impressive career as a politician.

With regard to his career as a writer, Dio himself says that it began during the government of Septimius Severus, having received encouragement from the emperor himself to continue writing. Dio affirmed:

> After this there occurred most violent wars and civil strife. I was inspired to write an account of these struggles by the following incident. I had written and published a little book about the dreams and portents which gave Severus reason to hope for the imperial power; and he, after reading the copy I sent him, wrote me a long and complimentary acknowledgment. This letter I received about nightfall, and soon after fell asleep; and in my dreams the Divine Power commanded me to write history. Thus it was that I came to write the narrative with which I am at this moment concerned. And inasmuch as it won the high approval, not only of others, but, in particular, of Severus himself, I then conceived a desire to compile a record of everything else that concerned the Romans. Therefore, I decided to leave the first treatise no longer as a separate composition, but to incorporate it in this present history, in order that in a single work I might write down and leave behind me a record of everything from the beginning down to the point that shall seem best to Fortune. This goddess gives me strength to continue my history when I become timid and disposed to shrink from it; when I grow weary and would resign the task, she wins me back by sending

[53] Fergus Millar points out other possibilities in addition to these posts in Dio's career and cautions that only his praetorship, appointment as *curator* in Pergamon and Smyrna, and the second consulship should be considered to have correct dates. But Millar conjectures that between 183-188, he may have begun his career as a *vigintiviri* and then as a military tribune. Around 189 Dio may have become quaestor and entered the Senate. In 191 he may have become tribune. In 193 he would have become praetor, appointed by Pertinax, until 194. After that, Dio became praetorian governor, and was only appointed *consul suffectus* between 205 and 206. In 218 he became *curator* in Pergamum and Smyrna. In 223, he served as consul for Africa. Between 224-226, he served as *legatus* in Dalmatia. Between 226-228 he was *legatus* in Pannonia and, finally, in 229 he became ordinary consul.

> dreams; she inspires me with fair hopes that future time will permit my history to survive and never dim its lustre; she, it seems, has fallen to my lot as guardian of the course of my life, and therefore I have dedicated myself to her. I spent ten years in collecting all the achievements of the Romans from the beginning down to the death of Severus, and twelve years more in composing my work. As for subsequent events, they also shall be recorded, down to whatever point it shall be permitted me.[54]

It seems, therefore, that Dio's first writings date from the beginning of Septimius Severus' rule and were used to support the thesis of Severus' predestination to wear the imperial purple through dreams. Perhaps these writings were used to compose his *Roman History*, but they are not the first book of the history, and may be a separate work entitled *Dreams and Omens*, which, unfortunately, has not reached our days[55]. After this, from the above-mentioned excerpt, Dio tells us that it took him ten years to gather material for his *Roman History* and another twelve years to write it, which would have resulted in a monumental work of 80 books of which, unfortunately, only fragments have survived.

Based on this, there are three perspectives on the dating of the project and the subsequent writing of the *Roman History* by Cassius Dio. The first perspective is that of historians who affirm that it took place between 194 and 219, the second advocates much later dates, between 212 and 231, while the third perspective, an intermediate one, affirms the years between 201 and 223 for the collection of material and subsequent writing. Anderson Esteves aligns himself with the second perspective, since he believes that Dio would not have had the freedom to write about Septimius Severus and Caracalla in periods before Severus Alexander, a period in which the Senate and senators gained more political prominence[56]. I agree with Esteves and add that, especially in relation to the periods of the governments of Caracalla (211-217) and Elagabalus (218-222), to which Dio was quite opposed, especially the latter, he certainly could not have written his texts when they were alive and ruling. Remember that even though Caracalla was

---

[54] Dio Cassius, *Hist. rom.* 73.23.

[55] Ana Teresa Marques Gonçalves, *A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos. O caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala*, Jundiaí, Paco Editorial, 2013, 143.

[56] Anderson Esteves, *op. cit.*, 199.

no longer alive, Elagabalus became his heir, even adopting his predecessor's name, as Dio himself tells us[57]. As for the period of Severus Alexander's government, the memory of Elagabalus is condemned, leaving room for criticism from Dio, who was then a friend of the ruling emperor. It should also be mentioned that the end of Dio's work is from the first years of the reign of Severus Alexander, who took power in 222.

About Cassius Dio's career, Martin Hose affirms that: "His career stands in diametric opposition to the parts of his work that are critical of the Severans [...]"[58]. I don't agree with this statement and I realize that Dio's stance towards the Severian emperors is directly related to the positions and honors he received during each government. That is, he wasn't against Severus Alexander, but he reached the consulship during his rule. He was critical of Caracalla, but even though he was part of the circle of imperial counsellors, he complains that the emperor neglected him and gave preference to the freedmen. He was governor of provinces, a friend of the emperor and consul for the second time during the government of Severus Alexander, whom Dio held in high regard, although he writes very little about this emperor because he was already at the end of his life when he took office, retiring back to Bithynia. Dio criticized Macrinus for the fact that this emperor, as an equestrian, was not a senator who ascended to the purple, but he presents him as a person who could have been praised above all men if he had not aspired to be emperor[59]. It should be remembered that Dio was appointed curator of Pergamum and Smyrna, most probably by Macrinus. As for Elagabalus, the focus of this text, Dio doesn't seem to have received any office from him, and Dio also lost the post of imperial counsellor that he held under the two Severian predecessors, Septimius and Caracalla. As Dio was not in Rome during Macrinus' rule, he cannot have been banished from the city by Elagabalus as seems to have been the fate of during Caracalla's rule of Ulpianus, a jurist, member of Septimius Severus' council and *magister libellorum*. Ulpianus, however, ended up returning to high positions and proximity to the emperor during the rule of Severus Alexander. However, like Ulpianus, in my understanding, based on the evidence provided by Cassius Dio himself, the historian suffered a lack of prestige during the

[57] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.32.
[58] Martin Hose, *op. cit.*, 462
[59] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.41.

time of Elagabalus, which, along with other reasons, certainly made him a great critic of this emperor.

Agents of the imperial environment and networks of sociability in the government of Elagabalus under the gaze of Cassius Dio

As someone who was close to the Severian emperors, Cassius Dio did not fail to criticize some of the people closest to Elagabalus, because, according to Dio:

> Certain other men, too, were frequently honoured by the emperor and became powerful, some because they had joined in his uprising and others because they committed adultery with him. For he wished to have the reputation of committing adultery, so that in this respect, too, he might imitate the most lewd women; and he would often allow himself to be caught in the very act, in consequence of which he used to be violently upbraided by his "husband" and beaten, so that he had black eyes.[60]

Of these men, the main ones were Gannys and Comazon, about whom there is very little information, but who had "participated in the rebellion" that led Elagabalus to the post of emperor and who Dio portrays as occupants of high political positions during his rule[61].

Gannys appears close to Elagabalus even before he becomes emperor and arrives in Rome, still in Antioch and Bithynia, on the way from Syria to the capital of the Empire, and is said to be the *princeps'* right-hand man. Dio affirms:

---

[60] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.15.3

[61] There is debate whether these two people; along with another called Eutychianus, who is also mentioned by Dio; are actually a single person or perhaps two or three different people. Along with this, there is speculation about their social status (equestrians or freedmen) and whether they were eunuchs. This debate is presented by Leonardo de Arrizabalaga y Prado in two texts, a 1999 article published on the internet and its revised version published in the book *Varian Studies. Volume Three: A Varian Symposium*. Due to the nature of the sources and the fact that they are handwritten, the prosopographic enigma surrounding these names, as Arrizabalaga y Prado calls the problem, remains open. We will treat them here as three different names that appear in Cassius Dio's work and that, regardless of whether they are one, two or three different people, disturbed or had disturbed Dio in some way because of their proximity to Elagabalus and, therefore, the power they exercised.

> He himself[62], after remaining some months in Antioch, until he had established his authority on all sides, went to Bithynia, where he frequently employed Gannys as his associate in the government, as he had been accustomed to do at Antioch.[63]

It is well known that Gannys was the general who commanded the troops against Macrinus to support the rise of Elagabalus[64]. And in the first mention, Dio comments that Gannys had no military experience, as he had spent his whole life in luxury, perhaps a reference to his oriental origin, and it is a literary *topos* to think of Syrians/Assyrians as linked to luxury, effeminacy and excess. Gannys is a central figure in Dio's criticism of Elagabalus. Gannys is seen by the historian as a kind of adoptive father to the young *princeps*, his tutor and the most impious of men[65]. Gannys was raised by Julia Maesa, Elagabalus' grandmother, and was considered to be the lover of the emperor's mother, Julia Soaemias[66]. Therefore, Gannys came from Syria with the imperial procession – recalling ing that Elagabalus was fourteen years old when he became emperor and, because of this, he needed advisors by his side to rule with him, as well as his grandmother and, as Dio tells us, Gannys. Dio points out that, because of Elagabalus's age, he had the help of "only a few freedmen and soldiers and six men from the equestrian order and senators from Emesa"[67].

There is no way of knowing Gannys' exact social status among those mentioned by Dio. But, as we can see, Elagabalus doesn't have the support of the old Roman senators for his government, such as Cassius Dio himself, for example, but he does have Gannys, a man apparently unknown in Rome.

> but because of his slaying at Nicomedeia at the very outset of his reign Gannys, the man who had brought about the uprising, who had taken him to the camp, who had also caused the soldiers to revolt, who had given him the victory over Macrinus, and who had been his foster-father and guardian, he was regarded as the most impious of men. To be sure, Gannys was living rather luxuriously and was fond of accepting bribes, but for all that he did no one any harm and bestowed many benefits

[62] Referring to Elagabalus.
[63] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.3.1
[64] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.38; 80.6.
[65] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.6.1.
[66] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.6.2.
[67] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.31.

> upon many people. Most of all, he showed great zeal for the emperor and was thoroughly satisfactory to Maesa and Soaemis, to the former because he had been reared by her, and to the latter because he was virtually her husband. But it was not at all because of this that the emperor put him out of the way, inasmuch as he had wished to give him a marriage contract and appoint him Caesar; it was rather because he was forced by Gannys to live temperately and prudently. And he himself was the first to give Gannys a mortal blow with his own hand, since no one of the soldiers had the hardihood to take the lead in murdering him.[68]

This passage indicates that while Gannys lived a luxurious life, prone to bribery, according to Dio he did not bother anyone and was very attentive to the emperor, which is even a contradiction, because if Gannys lived in luxury, there was no way he could have lived a moderate life and vice versa. Although this sounds like Dio was complimenting Gannys, I believe that the historian was trying to emphasize that Elagabalus was unfaithful, because he tells us that Gannys died by the emperor's own hand, since Gannys was trying to have the emperor live in moderation, which was not accepted[69]. Thus, Dio does not seem to have had problems with Gannys, and did not see his actions towards the emperor negatively, although he was not a man from the traditional circles of Roman politics *per se*.

The harshest criticism is leveled at Comazon, who appears for the first time during the accounts of the coup against Macrinus[70]. Comazon was a general, prefect of Elagabalus' praetorium and also consul; his name appears in the command of *Legio III Gallica*. Next, Cassius Dio tells us that Elagabalus had a governor called Claudius Attalus killed because he had offended Comazon[71]. About Comazon, Dio says that:

> Yet this Comazon, in spite of having such a character and a name derived from mimes and buffoonery, now commanded the Pretorians, though he had been tried in no position of responsibility or command whatever, except that over the camp; and he obtained the rank of consul and later actually became consul, and also city prefect, and that not once only, but even a second and a third time – a thing that had never before

[68] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.6.
[69] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.6.3.
[70] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.39.
[71] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.2.4-5.

> happened in the case of anybody else; hence this will be counted as one of the greatest violations of precedent.[72]

This criticism is quite expressive, given that Dio considered Comazon to be a buffoon without a traditional *cursus honorum*, having only made a name for himself in the camp at the time of the rebellion that elevated Elagabalus to emperor and who, as a result, received very high positions and a lot of power.

But Comazon remained alive after the murder of Elagabalus[73], becoming prefect of Rome immediately afterwards, which may indicate that he took part in the conspiracies for the assassination of the *princeps* and/or the rise of Severus Alexander as successor. Dio does not fail to criticize the fact that Comazon once again came to occupy a high position in the administration of Rome: "[...] for just as a mask used to be carried into the theatres to occupy the stage during the intervals in the acting, when it was left vacant by the comic actors, so Comazon was put in the vacant place of the men who had been city prefects in his day"[74]. Comazon, therefore, must have been the only person who helped Elagabalus become emperor who survived his death, as Dio points out, although without mentioning this person's name: "Such was the fate of Tiberinus[75]; and none of those who had helped him plan his uprising, and had gained great power in consequence, survived, either, save perhaps a single person."[76].

Although there is a debate about who were Comazon, Gannys and another person who will now be introduced, Eutychianus, I consider the possibility that they were not three different people. At least Comazon and Gannys appear to be different people, since Gannys was killed by Elagabalus and Comazon remained alive after the emperor's assassination. Unlike the name of Gannys, there are three epigraphic evidences for the name of Comazon: the first mentions Comazon as a consul[77], the second, highly damaged, carries only his name[78], and the

---

[72] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.4.1-2.

[73] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.21.2.

[74] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.21.2.

[75] Referring to the body of Elagabalus thrown into the Tiber after the assassination.

[76] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.21.3.

[77] *CIL* XIV, 2809 = *ILS* 6219.

[78] *CIL* VI, 866.

third[79], in Greek, carries a request for good luck on behalf of Elagabalus and other members of his family, including Valerius Comazon[80]. In other words, Comazon was extremely close to Elagabalus and received important posts from him, which is why he was highly criticized by Dio.

Another name mentioned twice by Cassius Dio as being among those responsible for the young Syrian's rise to emperor[81], but in very lacunary passages, is that of Eutychius, who gave people pleasure because he was a gymnast, according to the historian. Ursul Philip Boissevain tried to complete the gaps that speak of Eutychianus and, since Gannys'name appears at the end of them, this scholar argued that the idea that Eutychianus was called Gannys appeared between the lines, Gannys being a nickname coming from the same root as γάν(ν)υμαι/γανόω, which means to become joyful, presenting the idea that through his art Eutychianus/Gannys made people laugh[82]. In this text, I am not interested in whether Gannys and Eutychianus are one or two people, but it is important to understand Dio's rhetoric as an effort to give readers the image that the men around Elagabalus were not capable of ruling, because they were nothing more than funny artists with no political track record.

Dio also comments on Hierocles, a slave from Caria who was Elagabalus' lover and was considered extremely powerful, even more so than the emperor. According to Dio, Hierocles had his mother brought to become a wife of senators, even though she was a slave. Hierocles died together with Elagabalus[83]. Another of Elagabalus' lovers mentioned is the athlete Aurelius Zoticus, who was a slave or freedman from Smyrna. About this character, Dio says: "He was appointed chamberlain [πρόκοιτος] before he was even seen by the emperor, he was honored by the name of the latter's grandfather, Avito, he was adorned with garlands as at a feast, and he entered the palace illuminated by the glow of many torches."[84].

---

[79] *RA* 46, 1955, p. 240, Nº 260.

[80] Leonardo Arrizabalaga y Prado, *Pseudo-eunuchs in the court of Elagabalus*..., 12-13.

[81] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.31-32.

[82] Leonardo Arrizabalaga y Prado, *op. cit.*, 17-18.

[83] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.21.1.

[84] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.16.3.

The historian Herodian, while not mentioning any of the names of the members of Elagabalus' court, gives the following perception of these men:

> The madness of Heliogabalus increased to such a degree that he appointed all the actors from the stage and the public theaters to the most important posts in the empire, selecting as his praetorian prefect a man who had from childhood danced publicly in the Roman theater.
> He elevated in similar fashion another young actor, putting him in charge of the education and conduct of the Roman youths and of the qualifications of those appointed to membership in the senatorial and equestrian orders. To charioteers, comedians, and actors of mimes he entrusted the most important and responsible imperial posts. To slaves and freedmen, to men notorious for disgraceful acts, he assigned the proconsular provincial governorships.[85]

Like Dio, Herodian agrees that the men around Elagabalus were surrounded by artists and gymnasts, perhaps Herodian gained this perception from his reading of Cassius Dio's work. But Herodian, unlike Dio, doesn't seem to have bothered to emphasize this point or to name these men. Quite possibly because perhaps Herodian did not have the same difficulties with the new agendas and networks of sociability during Elagabalus' rule as did Dio, it seems to me. Herodian also comments that, given the emperor's young age, his grandmother and advisors were involved in political affairs[86], at least when Elagabalus took office, but he doesn't put this information in a derogatory light.

But even though Cassius Dio emphasized the non-traditional origins of the men who held important public positions during Elagabalus' rule and their unusual customs for a Roman politician, he presented this interesting passage:

> He[87] also used to drive a chariot, wearing the Green uniform, privately and at home, if one can call that place home where the judges were the foremost men of his suite, both knights and imperial freedmen, and the very prefects, together with his grandmother, his mother and the women, and likewise various members of the senate, including Leo, the

[85] Herodian, *Hist* 5.7.6-8.
[86] Herodian, *Hist* 5.5.1.
[87] Referring to Elagabalus.

> city prefect, – and where they watched him playing charioteer and begging gold coins like any ordinary contestant and saluting the presidents of the games and the members of his faction.[88]

As such, Dio Cassius' view of Elagabalus' imperial surroundings is full of horror and disgust. However, Dio ends up realizing that there were senators who were also in this environment, as the above passage shows. Perhaps these senators were of Syrian origin, men, possibly of the equestrian order, who had risen to the Senate as beneficiaries of the Severian family. We mustn't forget that Dio, in a passage already mentioned, says that Elagabalus only had by his side freedmen, soldiers, six men from the equestrian order and senators from his homeland of Emesa[89]. Or perhaps, as can also be assumed, Dio, for personal reasons, was diminishing the role of the Senate in Elagabalus' government. I prefer the first possibility, seeing it not only from Dio's personal point of view, who was distanced from Elagabalus' surroundings although he had been close to his family predecessors (Septimius and Caracalla). My choice to affirm that Dio was correct when he emphasized the less traditional origins of the men who were part of the cycle of sociability closest to Elagabalus is due to the studies, already mentioned in this text, which show the rise of a large number of Syrian senators in this context and the studies which sought to point out the little attention given to the Senate by the young priest emperor of Elagabal.

Finally, about Elagabalus, Dio also says that: "the circumcision which he actually carried out was a part of the priestly requirements of Elagabalus, and he accordingly mutilated many of his companions in like manner"[90]. There is no way of knowing exactly who these companions were that Dio hyperbolically says were mutilated by Elagabalus in the rites for Elagabal[91]. However, it is possible that these men were the

[88] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.14.2.

[89] Dio Cassius, *Hist. rom.* 79.31.

[90] Dio Cassius, *Hist. rom.* 80.11.1.

[91] It is possible that the rites for Elagabal, a solar deity, followed elements of the initiation rites of the priests of Cybele (the *galli*), as well as other deities such as the Syrian Atargatis (Lucian, *The Syrian Goddess*), which involved interventions on the genital parts of the initiate's body. There is no way of knowing for sure what these interventions meant, but it is possible that Dio exaggerates in these passages, presenting this ritual as a mutilation, the transformation of these men into women and

same ones that Dio refers to as members of the emperor's entourage who, possibly some of them Syrians like Elagabalus, could have agreed to practices such as "mutilation" in Cassius Dio's view. The historian thus emphasizes his extremely pejorative perception of Elagabalus' practices, which were followed by some of these subjects, all of whom Dio treated as being very different from men like him, a senator with a fondness for the more traditional elements of the Greco-Roman elites, at least in his discourse. For this reason, Cassius Dio's affirmations take on a rhetorical tone, aiming to show how Elagabalus chose to have by his side men who did not have the most traditional values and who were unworthy of the positions they had achieved, for all the reasons that have been presented.

Final considerations

As we have seen, Cassius Dio was outside the imperial environment during Elagabalus' rule, having suffered a kind of decline in his proximity to the high spheres of power and influence, which rose again with Elagabalus' death, the elevation of Severus Alexander as emperor and the historian's conquest of another consulship. Along with other elements, this may well have been the reason why Dio criticized some of the men closest to the emperor as well as the ruler himself. From this, I argue that Cassius Dio saw his position as senator and imperial advisor threatened by the new networks of sociability and new actors on the scene in the Rome of Elagabalus, and lost prestige at the imperial court, where he served as *amicus caesaris*. Men come onto the scene who didn't have trajectories like Dio's and for this were highly criticized in his text. Moreover, it is important to note that Dio emphasizes that these men are Syrians and are therefore feminine, exotic, unfit for office because, in his view they are marked by rhetorical exaggeration, they are not serious and lack dignity.

Thus, in my analysis, there was a direct relationship between Cassius Dio's career, his view of the rise of certain agents to the side of Elagabalus and his highly negative construction of the emperor's political image. This, therefore, was part of the historian's agenda, with

even the idea that Elagabalus wanted to be a woman and have a vagina (80.11.2; 80.17.1).

Dio's depreciation of Elagabalus being linked to the historian's personal interests as a man who had been extremely close to previous Severian emperors.

References

Document references

Artaud, Antonin 1991, *Heliogábalo ou o anarquista coroado*, Lisboa, Assírio & Alvin.

Cassius Dio 1995, *Roman History*, Vol. IX, Translation by Earnest Cary, London-Cambridge, William Heinemann-Harvard University Press (*Loeb Classical Library*).

Herodian 1970, *History of the Empire from the time of Marcus Aurelius*, Vol. II, *Books V-VIII*, Translation by C. R. Whittaker, London-Cambridge, William Heinemann-Harvard University Press, (*Loeb Classical Library*).

Herodian 1961, Herodian of Antioch's *History of the Roman Empire*, Translation by Edward C. Echols. Accessed November 15, 2023. https://www.livius.org/sources/content/herodian-s-roman-history/.

Lucian 2003, *The Syrian Goddess*, Introduction and notes by J. L. Lightfoot, New York-Oxford, Oxford University Press.

The Scriptores Historiae Augustae 1993, Vol. II, Translation by David Magie, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press (*Loeb Classical Library*).

Bibliographic references

Furtado, Rodrigo 2008, *Em torno do principado de Severo Alexandre: a senatorialização da imagem do príncipe e o campo de Marte*, *Cadmo. Revista de História Antiga*, 18, 193-215.

Gibbon, Edward 1989, *Declínio e queda do Império Romano*, São Paulo, Cia. das Letras.

Silva, Semíramis Corsi 2018, *Identidade cultural e gênero no Principado Romano: uma proposta de análise interseccional das representações do imperador Heliogábalo (século III E.C.)*, *Phoînix*, 24, 142-166.

Silva, Semíramis Corsi 2019, *Heliogábalo vestido divinamente: a indumentária religiosa do imperador sacerdote de Elagabal*, *Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 1, 251-276.

Silva, Semíramis Corsi 2021a, *Não me chame de senhor, pois eu sou uma senhora: a performatividade transgênero do imperador Heliogábalo (218-222)*, in *O Império Romano no Século III. Crises, transformações e mutações*, edited by Semíramis Corsi Silva and Moises Antiqueira, São João de Meriti, Desalinho, 89-118.

Silva, Semíramis Corsi 2021b, *Os* galli*, sacerdotes de Cibele: representações literárias femininas e possibilidades sobre as práticas de castração ritual*, *Notandum* (USP), 24, 1-22.

Wallace-Hadrill, Andrew 1996, *The imperial court*, in *The Cambridge Ancient History. The Augustan Empire, 43 BC – 69 AD*, edited by Alan K. Bowman, Edward Champlin and Andrew Lintott, New York, Cambridge University Press, 283-306.

Classica et Christiana, 19/2, 2024, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 813-831
DOI: 10.47743/CetC-2024-19.2.813

DONNE FRAGILI COME BROCCHE. LEZIONI DI DIDATTICA SPIRITUALE E SOCIALE NEL MEDIOEVO*

Francesca SIVO**
(Università di Foggia)

Parole-chiave: *Dhuoda, Rosvita di Gandersheim,* artes liberales*, Medioevo.*

Riassunto: *Il contributo prende in considerazione le opere di Dhuoda (IX sec.) e di Rosvita di Gandersheim (X sec.): entrambe, sia pure per ragioni differenti, ricorrono alla scrittura quale strumento privilegiato per far sentire la propria voce. In una società tradizionalmente misogina, l'uso della penna rappresenta anche l'occasione per impartire lezioni in cui un'autentica professione di fede si coniuga con l'insegnamento di arti matematiche. In quanto dono di Dio, le* artes liberales*, e in particolare quelle del Quadrivio (aritmetica, geometria, musica e astronomia), rappresentano infatti la base per indagare la natura delle cose e l'animo umano.*

Keywords: *Dhuoda, Hrotsvitha of Gandersheim,* artes liberales*, Middle Ages.*

Abstract: ***Fragile women as pitchers. Lessons of spiritual and social didactics in the Middle Ages***. *This paper takes into consideration the works of Dhuoda (IX cent.) and Hrotsvitha of Gandersheim (X cent.), two women who use their writing as a privileged means to make their voice heard, albeit for different reasons. In a traditionally misogynistic society, using a pen is also an opportunity for them to blend their authentic profession of faith with mathematical art teachings. The* artes liberales*, seen as a true godsend, and particularly the* Quadrivium *(arithmetic, geometry, music and astronomy), are in fact the basis to quest the nature of things and of the human soul.*

Cuvinte-cheie: *Dhuoda, Rosvita din Gandersheim,* artes liberales*, Evul Mediu.*

---

* Si propone qui una versione più ampia dell'intervento presentato in occasione del Congreso Internacional *Muyer y poder en contextos hostiles* (Facultad de Filología, Universidad de Salamanca, 23-25 de febrero de 2023), in corso di pubblicazione nei relativi atti.

** francesca.sivo@unifg.it

Rezumat: ***Femei fragile precum ulcioarele. Lecții de educație spirituală și socială în Evul Mediu***. *Articolul discută operele lui Dhuoda (secolul al IX-lea) și Rosvita din Gandersheim (secolul al X-lea): ambele, chiar dacă din motive diferite, folosesc scrisul ca instrument privilegiat pentru a-și face auzită propria voce. Într-o societate tradițional misogină, utilizarea peniței reprezintă o oportunitate de a oferi lecții în care o autentică profesie de credință se îmbină cu învățarea artelor matematice. Fiind un dar de la Dumnezeu,* artes liberales*, și în special cele din* Quadrivium *(aritmetică, geometrie, muzică și astronomie), reprezintă de fapt baza pentru a investiga natura lucrurilor și sufletul uman.*

1. Su alti trampoli: donne in bilico tra fantasia e realtà

Una "donna-acrobata" intenta in un arduo e faticoso esercizio di equilibrismo: questa è l'immagine raffigurata in una delle innumerevoli miniature che impreziosiscono lo splendido ms. di Londra, British Library, Royal 10 E IV (f. 29*v* - **fig. 1**) delle *Decretali* di Gregorio IX, redatte dal giurista Raimondo di Peñafort intorno al 1300 e contornate, nei margini, dalla *Glossa ordinaria* di Bernardo da Parma negli anni 1335/40[1]. Mentre incede su alti trampoli, la donna, al contempo, trasporta sulla testa una grossa brocca, stringe tra le braccia un neonato e lo allatta[2]: un'illustrazione, certo, non realistica, bensì giocosa, forse satirica, dovuta all'estro del miniatore, il quale «con le sue *drôleries*, con i suoi bizzarri interventi, ha alleggerito una fitta pagina» del codice; un'immagine che va, sì, intesa come puro *divertissement* ma che, tuttavia, getta qualche spiraglio sulla vita quotidiana del

[1] Il codice fu composto in due fasi: dapprima fu copiato il testo; in seguito, chi lo acquistò (identificato da Alice Bovey, sulla base dello stemma più volte riprodotto sulle carte del manufatto, nel giovane John Batayle, canonico del priorato di San Bartolomeo a Smithfield) fece aggiungere una nutrita serie di miniature con storie bibliche, animali ibridi e *drôleries* (Bovey 2002, su cui cfr. Frugoni 2021, 357, nota 47).

[2] Non si può non pensare al tipo iconografico della "Madonna del latte", che per l'*élite* intellettuale e spirituale cristiana costituisce argomento teologico e metafora mistica, attraversa il Medioevo e, pur se respinta dopo il Concilio di Trento, si impone e perdura nella devozione popolare. «Proprio la sua lunga durata consente di verificare i mutamenti concettuali e formali dell'arte, ma anche il permanente pregiudizio nei confronti del corpo femminile e, soprattutto, del corpo di Maria… Una carrellata in rete offre un vasto repertorio di varianti… Rara è invece la citazione di donne comuni, il cui allattare era degno di attenzione soltanto nell'eccezione e nell'eccezionalità di particolari contesti narrativi» (Zallot 2022).

tempo e si presenta come un reticolo di associazioni mentali ed implicazioni concettuali e morali trasferite, più o meno consapevolmente, sulla pergamena[3].

L'immagine (molto suggestiva, oserei dire geniale, e di sicuro impatto visivo) è dotata altresì di un forte potere evocativo e simbolico che, in qualche modo, riconduce alla materializzazione di valori astratti in una metafora figurativa concreta[4]. Alla trampoliera e alla sua *performance* di abilità sembra peraltro fare da *pendant* ovvero da «contrappunto comico o parodistico»[5] la buffa creatura ritratta nella parte superiore del medesimo foglio (**fig. 2**): una scimmia, munita di un lungo e strano bastone altrimenti non identificabile, che potrebbe suggerire, in generale, l'idea della riprovazione morale degli intrattenitori (equilibristi e acrobati, contorsionisti, giocolieri e funamboli, danzatori, suonatori e musicanti) e configurarsi, in particolare, come una riproduzione parodica della figura della giullaressa e/o della donna tutta votata alla maternità e al lavoro, che offre di sé un ridicolo spettacolo[6].

---

[3] Cfr. Frugoni 2021, 48-49.

[4] Ricavo questa suggestione da Pietrini 2011, 27, la quale soggiunge (pp. 27, 30 e 35): «Dopo essersi sprofondati nella lettura delle Sacre Scritture, i lettori medievali riposavano e divertivano l'occhio con le *drôleries*, che li riconducevano alla materialità e concretezza della vita quotidiana o li introducevano in un mondo fantastico di animali esotici, creature ibride e mostri demoniaci... La maggior parte delle miniature dei margini non sembrano avere alcun rapporto con il testo, ma ciò non implica che non abbiano un significato. Molte raffigurazioni apparentemente prive di una funzione che vada al di là del semplice *divertissement* si possono interpretare anche in senso simbolico. Del resto, nelle arti figurative medievali coesistono vari registri o livelli di lettura delle immagini (realistico, fantastico, parodistico, simbolico, metaforico e allegorico). Molte scene profane di cui sono protagonisti gli animali, per esempio, si possono interpretare come satire di determinate categorie sociali, o più genericamente come metafore di vizi... Nelle miniature marginali, cultura dominante e cultura popolare si intrecciano nel plasmare un immaginario composito e apparentemente contraddittorio, in cui umorismo e giudizio morale coesistono in un *mélange* spesso grottesco». D'altronde, se i testi tramandati nei codici hanno grande rilevanza ai fini della *constitutio textus*, talora anche le immagini che li accompagnano si rivelano importanti per determinare la storia del testo stesso, per chiarire le affinità tra i manoscritti e soprattutto per fornire materiale utile all'interpretazione (cfr. Fedeli 2002, 297). Sul rapporto testo-immagine nell'età di mezzo si veda almeno Cavallo 1994.

[5] Mutuo la definizione ancora da Pietrini 2011, 27.

[6] Sulla scimmia come animale immondo e peccaminoso e metafora della mimesi, la cui immagine si sovrappone spesso all'iconografia del giullare, creatura ritenuta diversa, deforme e perciò mostruosa, si sofferma Pietrini 2011, 215-221 e 276-

Ma non è tutto. Un elemento a sfondo misogino che, sia pure in chiave umoristica, richiama il tema dell'incitamento al peccato attraverso l'esibizione del corpo femminile sembra, a mio avviso, proprio l'animale che per la sensibilità medievale incarna quanto di più vile, di più ripugnante, di più diabolico ci sia in natura[7]: mutevole nell'umore, squallida imitazione dell'essere umano, e perciò talora motivo di *ridiculum*[8], la scimmia è ritenuta infatti la personificazione dell'inganno, della vanità, della lussuria; sicché nel bestiario diabolico, tra la folla di creature malvagie e subdole al seguito di Satana, essa finisce per simboleggiare il diavolo stesso con i tratti distintivi della sua essenza: l'astuzia, la malizia, l'ipocrisia[9].

In ogni caso, che l'accenno allo sforzo compiuto dalla donna per mantenere l'equilibrio sui trampoli fosse reale nelle intenzioni dell'artista o soltanto presunto, e che questi volesse o meno alludere anche alla concezione della natura muliebre, percepita tradizionalmente, nell'immaginario medievale, come sospetta e ambigua, e dunque come un pericolo, in quanto *instrumentum diaboli*[10], condivisibile è la conclusione di Chiara Frugoni: «Allevare i figli e lavorare duramente, questo

281; cfr. inoltre Pietrini 2023. Per una rappresentazione della scimmia nella tradizione filosofica si veda, invece, Cecchetto 2019; sullo "spettacolo dei giullari" si consulti infine Pietrini 2001: 57-86. Colgo l'occasione per ringraziare Sandra Pietrini per il prezioso scambio di impressioni e suggerimenti riguardo alla miniatura oggetto del mio interesse.

[7] Cfr. Pastoureau 2012, 97.

[8] Basti pensare al celebre ritratto della figlia della scimmia, il più grande dei malanni, che Semonide di Amorgo delinea nel giambo contro le donne (fr. 7, 71-82 W²): bruttissima in volto, fa ridere tutti ma se ne infischia della risata; è corta di collo, lo muove a stento, è tutta arti e senza natiche, scaltra e astuta, non fa mai del bene, al contrario è del tutto maligna (De Martino 2008, 41; Sivo 2013, 147-148 e nota 353).

[9] In merito si rinvia a Maspero - Granata 1999, 381. Emblematico caso di assimilazione alla scimmia (appellativo potentemente offensivo e ignominioso) è quello che concerne il normanno Tancredi, conte di Lecce: nel *Liber ad honorem Augusti* infatti, Pietro da Eboli (1150 ca-1220 ca) lo presenta come un *monstrum*, anzi un *vetus monstrum* (v. 184), un *detestabile monstrum* (v. 208); e ancora come una ... *simia, turpis homo* (v. 185), *simia turpis* (v. 234), oltre che come un *nanus* (vv. 183 e 197), figura assai prossima alla scimmia. Sul "*corpus infame*" dell'antagonista di Enrico VI di Svevia ritratto dal poeta ebolitano e soprattutto sulla scimmia, emblema della bruttezza fisica già nell'antichità e simbolo della cupidigia e del demonio stesso (*simia Dei*, appunto) nel Medioevo, cfr. Sivo 2013, 145-161 con bibl.

[10] In proposito si vedano almeno Pilosu 1989, 27; Urso 2005, 9.

sembra essere, per il nostro miniatore, il destino di una donna, il perfetto destino di una donna in ombra»[11].

2. Una donna in ombra

«Fragile come l'ombra» (*fragilis ad umbram*), indegna e insicura si definisce a più riprese, nelle pagine del suo piccolo trattato di morale (*hic memoriale libellum moralis* I, 7), Dhuoda, l'unica donna che nell'età carolingia abbia svolto (a quanto ci consta) una attività letteraria di un certo rilievo[12] e la cui memoria sia giunta fino a noi[13]. Laica dell'alta aristocrazia, impegnata nelle cose del mondo ma con lo sguardo fisso al Cielo, Dhuoda è una donna colta, che sa scrivere, dotata com'è di una *institutio* imperniata sullo studio delle arti liberali,

[11] Cfr. Frugoni 2021, 49. Al riguardo, nella sua recensione al volume, Miracco 2022, 3-4, si chiede: «E se la "donna sui trampoli" fosse il gelido affioramento visivo di una satira raffinata, lo sfogo geniale dipinto però da una miniatrice, da una Banksy silenziosa e in ombra alla metà del XIV secolo? ... La Bologna dei secoli XIII e XIV fu in assoluto tra i maggiori centri europei, se non il maggiore, di produzione libraria... un esteso tessuto culturale e lavorativo composto da librai, cartolari, leggitori di libri, copisti, notai, studenti e, naturalmente, miniaturisti e pittori... Luce ovunque di sapienza e di immagini e di colori nel medioevo bolognese, un'illuminazione d'arte e di cultura accesa da non poche donne... Donne che hanno un nome, ma per il loro incarico di copiste chi garantiva doveva essere il padre o il marito»; donne che «potrebbero essersi riconosciute tra loro, non solo perché donne ma in quanto donne della "città dei libri"».

[12] Ciò non significa che nell'età carolingia le donne in genere non avessero accesso alla cultura: l'istruzione ricevuta dalle giovani aristocratiche che non intraprendevano il cammino religioso era analoga a quella della componente maschile, come richiedeva il ruolo politico e organizzativo che molte di loro ricoprivano a palazzo, talvolta sostituendosi ai propri consorti o familiari; molte donne godettero di una formazione nelle *artes liberales*, talvolta di alto livello, come volle Carlo Magno per tutti i suoi figli (cfr. Rosso 2018, 102). Un gruppo di copiste era impegnato, ad esempio, nella trascrizione di manoscritti di contenuto esegetico-patristico (con testi di Agostino e Cassiodoro) nella fondazione monastica femminile di Chelles, guidata dalla sorella di Carlo Magno, Gisella, badessa anche a Nôtre-Dame di Soissons (cfr. Turcan-Verkerk 2007; Stoppacci 2020, 38 nota 1).

[13] Per un profilo biobibliografico di questa scrittrice e un primo orientamento sulla sua opera e sul suo programma educativo si vedano Gavinelli 1982; Dronke 1986, 59-82; Cardini 1989; Chiesa 2005; Angelini 2009; Bianco 2010a, 2010b, 2010c; Meyers 2018; Vones-Liebenstein 2018; Muzzarelli 2021, 3-27; Sivo 2018a e Sivo 2018b, cui mi permetto di rinviare per ulteriori riferimenti bibliografici.

provvista di una profonda conoscenza della Bibbia[14], di ampie competenze nel campo (tutto medievale) dell'etimologia e del significato intrinseco delle parole, appassionata di aritmetica e di numerologia simbolica e capace di utilizzare nel suo dettato pregnanti similitudini, metafore, simboli, e persino di comporre versi acrostici.

Nella dolorosa condizione di moglie abbandonata dallo sposo Bernardo, marchese di Settimania (uomo di potere in quel tempo), e di madre che ama e che soffre poiché privata dell'affetto dei suoi figli in nome della convenienza politica, ad Uzès (nei pressi di Nimês, in Francia) fra il 30 novembre 841 e il 2 febbraio 843, Dhuoda immagina un colloquio a distanza con il *desideratissimus* primogenito Guglielmo, ormai adolescente, e compone il *Liber manualis*, una lunga lettera d'amore, consolatoria ma soprattutto autoconsolatoria, che si rivela un *unicum* per l'epoca[15]. Ascrivibile al genere letterario degli *specula principum*[16], lo scritto è, in realtà, indirizzato non solo a Guglielmo ma anche al suo fratellino (ancora piccolissimo e di cui la madre non conosce neanche il nome), come pure ad altri possibili lettori, ai quali ella espressamente si rivolge all'inizio e alla fine del testo. A dispetto delle topiche ammissioni di debolezza e ignoranza, di indegnità e inadeguatezza, presentandosi più volte con il proprio nome, Dhuoda manifesta una piena consapevolezza non solo di sé e del proprio ruolo, di donna e di madre, ma anche del compito che si è prefissa di svolgere mediante l'uso della penna; una consapevolezza autoriale posta ancor più in rilievo dal ripetuto ricorso al pronome personale di prima persona *ego* e all'uso del genere femminile per vocaboli solitamente impiegati al maschile (quali *oratrix*, *ordinatrix* e *ortatrix*: fenomeno che testimonia un'evoluzione specialistica e modernistica della lingua latina), insistentemente rimarcata dalla ricorsività del verbo *velle* coniugato alla prima persona dell'indicativo presente e, ancora, dall'affermazione, senza mezze misure, della sua precisa *voluntas* a perseguire il proprio intento fino in fondo e fino alla fine[17].

Una «brocca fragile» (*situla fragilis* I, 6): così si descrive Dhuoda, con una metafora che pare quasi una "esplicitazione intersemiotica"

---

[14] Su questi aspetti si consulti Mathon 1980.

[15] Cfr. Oldoni 2013, 184-214.

[16] Sulle caratteristiche del genere si rinvia a Rouche 1992; Deug-Su 1993; Már Jónsson 1995.

[17] Su questi elementi testuali si sofferma Roverselli 2006, 20-30.

dell'immagine della grossa brocca disegnata sulla testa della trampoliera nella miniatura del codice londinese; così, in un equilibrio instabile, la fa sentire, evidentemente, la precarietà della sua condizione: la solitudine e il dolore per la lontananza dai figli, le complesse e pericolose vicende occorse nella sua vita passata, la malattia che adesso logora il suo corpo, l'incertezza del futuro e l'incombente minaccia della morte sono per lei tutti segni di un oscuro presagio. Del resto, faticando ad eludere l'archetipo mariano (nell'essere madre, infatti, Maria fissa la ragione del suo essere donna), assai spesso gli autori mediolatini scrivono di donne guardandole in rapporto all'esperienza della maternità (realizzata o mancata, effettiva o metaforica, positiva o negativa)[18]: quasi non potendo esimersi dal richiamare quell'istinto o, come dice Michela Murgia, quella «vocazione all'essere ventre, come le brocche d'olio in magazzino»[19].

Nel suo manuale «pervaso di "sacra matematica"»[20], Dhuoda impartisce a Guglielmo lezioni di lessico, di numerologia e di vita, utili non solo ad intendere meglio il rapporto che corre tra i numeri e le lettere dell'alfabeto, ma anche atti a decifrare gli eventi della storia e ad indagare nel profondo l'armonia che governa il cosmo, dove ogni cosa non casualmente esiste e ordinatamente si muove. È la trasfigurazione di un dolore ampio, di paure e di pensieri che attraverso le parole si trasmettono e in un rigido schema numerico prendono forma. È la trasmissione dei precetti di buona condotta da parte di una madre e di una educatrice che scrive, vincendo il timore di attribuirsi il merito di un'opera letteraria (*Liber Manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*), al cui centro è Dio con i Suoi misteri, e di esprimere le sue idee in una *lectio sancta*: Dhuoda sa che può farlo, anzi ne ha diritto, poiché è l'amore materno a consentirglielo; quel-

[18] Il tema del sentimento materno e del rapporto generazionale al femminile nel Medioevo occidentale è indagato, nelle sue prismatiche articolazioni (politica, religiosa, sociale e giuridica), da Urso 2008.

[19] Murgia 2008, citata da Manzoli 2015, 2. A tal proposito, spontanea è l'associazione con l'*incipit* del recente romanzo di Viola Ardone, *Oliva Denaro* (Torino: Einaudi, 2021), ambientato in un piccolo paese della Sicilia degli anni Sessanta e concepito come tributo alla storia di Franca Viola, la prima donna a rifiutare il cosiddetto "matrimonio riparatore", cui in Italia la legge ha posto fine soltanto nel 1981: «La femmina è una brocca: chi la rompe se la piglia, così dice mia madre. Io ero più felice se nascevo maschio...».

[20] Questa suggestiva e pregnante definizione si deve a Cardini 1989, 59.

l'amore che si trasmette, in genere e in primo luogo, attraverso l'allattamento al seno, al fine di illustrare tra virtù e vizi i criteri di *paideia* in età carolingia, insistendo sull'importanza del sapere e della lettura. Sicché, con la gradualità necessaria nel processo psico-pedagogico di insegnamento/apprendimento, Dhuoda, che è *genitrix* – cioè *colei che ha generato*, e non semplicemente *mater* – non solo nel corpo ma anche nello spirito (*velut genitrix secunda mente et corpore* VII, 1), recupera a pieno il proprio ruolo (quello a cui, si diceva, ogni donna sembra inesorabilmente destinata, per cultura e per tradizione) e con umiltà torna a nutrire il proprio figlio dal suo seno; ma lo fa in un modo diverso, più alto (se si vuole):

> *Has ergo octo beatitudines partium cum septem gratiis Sancti Spiritus copulatas, et a me tibi conscriptas, ita dirimere atque elucidare uolui, ut secundum paruitatem sensus intelligentiae meae, ad te, puerum, pueriliter malui destinare. Et non ut solido cibo capax, sed in similitudine lactis degustans, per gradus ascendentium paulatim, ex minimis ad maiorum facilius scandere valeas, cibumque gustare supernum, illum videlicet cibum de quo dicit Psalmista:* "Gustate et videte, quoniam suauis est Dominus: beatus uir qui sperat *et qui confidit in eo, mentemque suam semper ponens in illo". Has namque beatitudines, fili, non ita ordinabiliter secundum textum euangelicae dignitatis ausa fui componere, quia nec digna sum, sed, ut dixi, secundum mensuram pubertatis tuae. Tanquam paruula paruulum in Christo lac potum dedi, non escam…*

> «Ho dunque voluto distinguere e trattare una ad una le otto beatitudini legate ai sette doni dello Spirito Santo, e te le ho descritte secondo la mia piccola intelligenza: ho preferito rivolgermi a te, figlio, come ad un bimbo. Non sei ancora capace di cibo solido, ma tu bevi ancora, per così dire, il latte [*Eb* 5, 12]: poco a poco potrai, per gradi successivi, elevarti più facilmente dal meno buono al migliore e gustare il nutrimento del cielo, nutrimento di cui il Salmista dice: "Gustate e vedete come è dolce il Signore: beato l'uomo che spera [*Ps* 33, 9] e confida in Lui, fondando sempre i suoi pensieri in Lui". Queste beatitudini, figlio mio, non ho osato svilupparle sistematicamente seguendo il testo del santo Vangelo, perché io non sono degna, ma l'ho fatto, come ho detto, seguendo le possibilità della tua giovinezza. Così piccola quale io sono, ho dato a un piccolino del latte da bere, non un cibo solido [*1 Cor* 3, 2]»[21].

[21] *Liber manualis* VI, 1 (cfr. Dhuoda 2013, 287). La metafora del latte (suggestiva e tutta materna, poiché rinvia all'accudimento primario di un bambino non ancora in grado di assumere cibi solidi) si rinviene nei testi sacri: cfr. non solo *Eb* 5, 12

Malgrado la fragilità della sua intelligenza e la sua vita indegna fra donne degne (*inter dignas vivens indigne*), come madre Dhuoda indirizza a Guglielmo quanto scrive nel suo manuale: come il gioco delle tavolette, fra tutti gli altri giochi di società, appare il più rispondente e adatto ai giovani, o come alcune donne riflettono negli specchi il loro volto e lo esaminano tratto per tratto, per detergerlo dalle impurità e farne risaltare lo splendore con l'obiettivo mondano di piacere ai propri mariti, così lei, Dhuoda, spera che il figlio, oppresso dalla moltitudine di impegni mondani e secolari, legga di frequente il libretto che ella gli dedica e non lo dimentichi, come fosse un gioco di specchi e di tavolette.

3. Giochi di specchi e di numeri

Non di uno specchio per signore, ma di uno specchio di carta si serve, dunque, Dhuoda: il suo scritto è un cibo che ella invita Guglielmo a degustare sempre come fosse una dolce bevanda mista a miele (... *Velut mellifluum potum fauisque permixtum, / In cibum oris, ut degustes semper adortor* X, 1, 4); una raccolta che, per l'utilità di lui e di suo fratello, ha composto in fretta, poiché sa che il momento della morte si avvicina. Nei suoi versi la signora di Uzès gioca con i numeri: Guglielmo ha ormai compiuto quattro volte quattro anni (cioè 16 anni: *quadrans in quatuor iam habes annos usque perductos* X, 1, 1); se, scrive, il suo secondogenito avesse la stessa età del primo, avrebbe

(*quibus lacte opus sit, non solido cibo*), che la stessa Dhuoda rievoca nel passo, ma anche *1 Pt* 2 (*sicut modo geniti infantes, rationale sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem / si gustatis quoniam dulcis Dominus*); in merito si vedano Bartoli-Manzoli-Tonelli 2023, 123 e nota 19. Nella filigrana delle parole di Dhuoda sembra riecheggiare, peraltro, la metafora biblica della generazione e gestazione che si legge in *Gb* 10, 10-11: *Nonne sicut lac mulsisti me et sicut caseum me coagulasti. Pelle et carnibus vestisti me et ossibus et nervis conpegisti me* («Non m'hai colato come latte e fatto coagulare come formaggio? Di pelle e di carne mi hai rivestito, di ossa e di nervi mi hai intessuto»), su cui cfr. Gregorio Magno, *Moralia in Job* IX, 52-53 *Nonne sicut lac mulsisti me et sicut caseum me coagulasti?*; e in particolare, per l'immagine del latte nei vasi, Ildegarda di Bingen, per la quale lo spazio della donna, al fianco dell'uomo, è essenziale per la vita di coppia e la maternità, vieppiù esaltata, è concepita come un intervento attivo nella vita del mondo: *Vides etiam in terra homines in vasis suis lac portantes et inde caseos facientes: qui sunt in mundo homines, tam viri quam mulieres, in corporibus suis humanum semen habentes... procreantur cuius quaedam pars spissa est, unde fortes casei fiunt* (*Liber Scivias* I, *visio* IV, citato da Pereira 1980, 568).

composto un libro adatto anche a lui; e se le fosse concesso di guardare il volto di Guglielmo, quando avrà tanti anni e ancora tanti e ancora la metà della metà di tanti (cioè 16 + 16 + 4 = 36), intesserebbe per lui discorsi più lunghi e arditi. La fragile madre rivela la sua passione per l'aritmetica enunciando semplici "problemi del mucchio", che riguardano il calcolo dell'età e rientrano nella tipologia di problemi di "matematica ricreativa", cioè quei problemi, indovinelli, scherzi o paradossi originali e divertenti che nell'alto Medioevo (e soprattutto alla corte di Carlo Magno) venivano impiegati come utile strumento didattico per l'educazione e formazione dei giovani, con l'intento di affinarne le abilità mentali, renderne più acuto l'ingegno; problemi matematici di cui le *Propositiones ad acuendos iuvenes* di Alcuino di York costituiscono la più antica collezione in latino finora nota[22]. Insieme alla lettura dei testi sacri e alla preghiera, fonte e garanzia di salvezza, i numeri, custodi di valori e princìpi di verità, recano conforto e sorreggono l'animo; donano speranza e placano l'ansia di una madre ignara del futuro dei suoi figli: pongono in stretto contatto la condizione umana con le cose dello spirito, da un lato, e il mondo terreno, dall'altro, favorendo la piena comprensione della natura, dei suoi ritmi, della sua armonia.

«La santa aritmetica di Dhuoda sfiora la matematica, *mathematica* come "scrigno di sapienza"»[23]: insomma, i numeri non tradiscono, ma difendono e salvano, nel senso cristiano del termine. È ciò che accade anche a Sapienza, *mulier advena*, straniera, temuta come grave minaccia per l'ordine sociale insieme alle sue figlie, personificazione delle virtù teologali, che ella ricorda di aver nutrito in abbondanza al seno (*"... vos materno lacte affluenter alui,* | *... delicate nutrivi"* IV, 3) e che ora, con materne raccomandazioni (*maternis admonitionibus*), esorta a sopportare il martirio a Roma sotto l'impero di Adriano: lo fa in nome di quella fede che ella, da madre, non ha mai smesso di instillare in loro sin da quando giocavano con i sonaglini (*"Hoc indesinenter exoro,* | *hoc efflagito,* | *ut perseveretis in fide,* | *quam inter ipsa crepundia* | *vestris sensibus non desistebam instillasse"* IV, 2).

Nell'omonimo ed ultimo dialogo drammatico di Rosvita di Gandersheim[24], Sapienza (*nomen omen*, come chiarisce Adriano stesso:

[22] Cfr. Franci 2016.

[23] Sono parole di Oldoni 2022, 107.

[24] Per un profilo biobibliografico della prima poetessa mediolatina si consultino Dronke 1986, 82-119; Bertini 1989; Giovini 2003; Bisanti 2005; Del Zotto 2009. Per il testo del *Sapientia* (con trad. it. a fronte) si rinvia a Bertini 2000, 266-313; per

"Claritas ingenuitatis / rutilat in facie, / et sapientia nominis / fulget in ore" III, 6) dimostra la propria superiorità culturale ed intellettuale, impartendo all'imperatore una lezione matematico-filosofica in piena regola, per la quale chiede il consenso delle fanciulle; espone dunque, in parte, la teoria dei numeri così come la canonichessa sassone la leggeva nel *De institutione arithmetica* di Boezio: «autentico personaggio letterario d'un X secolo ormai tutto rivolto alle rilevazioni geometriche spaziali e aritmetiche»[25], Sapienza, come una maestra, dà avvio alla sua spiegazione e le sue figlie, da alunne, volentieri la ascoltano mentre enuncia la sua *arithmetica disputatio*[26].

Il pretesto è offerto da Adriano stesso, il quale le domanda l'età delle bambine (*ADRIANUS "Quot annos aetatis volverunt?"* | *SAPIENTIA "Placetne vobis, o filiae,* | *ut hunc stultum arithmetica*, | *fatigem disputatione?"* | *FIDES "Placet, mater, / nosque auditum praebemus libenter*" III, 8). La donna risponde in modo volutamente criptico, per prendersi gioco dei potenti, per dimostrarne la *stultitia* e l'*insipientia* a fronte della *sapientia* dei deboli: Carità ha compiuto un numero di anni diminuito parimenti pari; Speranza un numero ugualmente diminuito ma parimenti dispari; Fede un numero superfluo imparimenti pari (*SAPIENTIA "O imperator, si aetatem inquiris parvularum,* | *Karitas inminutum* | *pariter parem mansurnorum complevit numerum;* | *Spes autem aeque inminutum,* | *sed pariter imparem;* | *Fides vero superfluum / impariter parem"* III, 9). L'interlocutore non comprende, chiede lumi (*"Tali responsione* | *fecisti me, quae interrogabam, minime agnoscere...* | *Expone enucleatius;* | *alioquin non capit meus animus"* III, 10-11); le parole di Sapienza, allora, si fanno più limpide: Carità ha passato due Olimpiadi, Speranza due lustri, Fede tre Olimpiadi. Il numero degli anni delle bambine è ormai svelato (otto, dieci e dodici); incomprensibile resta, però, la definizione di numeri "superflui" e "diminuiti", come pure il significato di "termine", "denominazione", "quantità", che Sapienza, solerte, provvede ad illustrare (III, 12 ss.).

In una aperta sfida ai *sapientes* e al mondo della cultura in generale, per bocca di Sapienza, suo potenziale *alter ego*, Rosvita trova dunque l'opportunità di strappare qualche filo, o persino qualche

una lettura complessiva dell'opera si veda anche Santi 2011, con la bibliografia pregressa.

[25] La definizione è ancora di Oldoni 2022, 263.

[26] A tal riguardo si rimanda a Simonetti 1989.

brandello di stoffa, dal mantello della Filosofia (*Epistola eiusdem ad quosdam sapientes huius libri fautores* 9: *... si qua forte fila vel etiam floccos de panniculis a veste Philosophiae abruptis, evellere quivi*)[27], per fare sfoggio delle proprie conoscenze teologico-speculative e delle proprie competenze nel campo delle arti liberali (in particolare, dei numeri nel *Sapientia* come della musica nella prima scena del *Pafnutius*[28]), proseguendo la sua lezione di didattica ragionata. Una *scrupolosa et plexilis quaestio*, sorta da una (apparentemente) banale domanda sull'età delle bambine, viene affrontata con rigore scientifico, a partire dall'enunciazione di uno dei "problemi del mucchio" (del tipo di cui aveva fatto uso anche Dhuoda), e si rivela l'occasione giusta per una autentica professione di fede, svolta, appunto, attraverso una difficile ed intricata disquisizione, con cui la canonichessa sassone intende celebrare l'origine divina della *scientia* e dell'*ars*. Conclude infatti Sapienza:

> *In hoc laudanda est supereminens factoris sapientia* | *et mira mundi artificis scientia,* | *qui non solum, in principio* | *mundum creans ex nihilo,* | *omnia in numero* | *et mensura et pondere posuit*[29], | *sed etiam in succedentium serie temporum* | *et in aetatibus hominum* | *miram dedit* | *inveniri posse scientiam artium.*
>
> «In questo si deve lodare la straordinaria saggezza del Creatore e la mirabile scienza dell'artefice del mondo che, creando in principio il mondo dal nulla, non solo collocò ogni cosa secondo numero, misura e peso [*Sap* 11, 21], ma consentì anche che si potesse scoprire la meravigliosa scienza delle arti nella serie dei tempi in successione e nelle generazioni di uomini»[30].

Inizialmente impaurite dinanzi alla prova estrema che le attende, le bambine chiedono alla madre di assisterle e di trasmettere loro il suo coraggio e la sua forza; così, in atteggiamento di sfida, disgusto e

---

[27] Cfr. Bertini 2000, 12.

[28] Questi aspetti sono indagati da Bertini 2000, 216-227; Giovini 2003, 170-185; Oldoni 2013, 215-227.

[29] Cfr. anche Rosvita, *Pafnutius* I, 21: "*Quanto enim mirabiliori* | *lege deum omnia in numero et mensura et pondere posuisse quis agnoscit,* | *tanto in eius amore ardescit*" (Bertini 2000, 228). Su questo *drama* rosvitiano cfr. Tuzzo 2012, 367-372. Sulle arti del *quadrivium* nel *Sapientia* e nel *Pafnutius* e sulla citazione di *Sap* 11, 21 si diffonde Ianiro, s.d.

[30] Rosvita, *Sapientia* III, 22 (cfr. Bertini 2000, 286-287).

scherno, le piccole vittime affrontano la ferocia dei supplizi, i cui effetti si ritorcono contro i loro stessi aguzzini. Con la saldezza di una sensibilità matura trionfano sulla debolezza della loro tenera età: non dimenticano quanto hanno appreso sin dalla culla, suggendo il primo latte dal seno materno (*KARITAS "Quod sugentes ubera in cunabulis didicimus, | nullatenus oblivisci quibimus"* IV, 3). A dispetto della *fragilitas sexus feminei* (III, 3) dunque, le tre creature non si lasciano piegare dalle tortuose lusinghe di quel satana serpentino, né dagli atroci tormenti impietosamente loro inflitti: non *pusiolae* né *infantulae* né *mulierculae*, bensì vergini sante, felici e serene, vanno incontro alla morte per amore di Cristo, abbracciando quell'anelito di libertà che la madre Sapienza aveva infuso in loro, fin dal principio, come latte dal suo seno.

Bibliografia

Angelini 2009 = R. Angelini, *Dhuoda*, in *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi* (= C.A.L.M.A.), III/1, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 74.

Bartoli-Manzoli-Tonelli 2023 = *Scrittrici del Medioevo. Un'antologia*, a cura di E. Bartoli - D. Manzoli - N. Tonelli, Roma, Carocci Editore.

Bertini 1989 = F. Bertini, *Rosvita, la poetessa*, in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari, Editori Laterza, 63-95.

Bianco 2010a = M. G. Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel* Liber manualis *di Dhuoda: il libro, l'autrice, il destinatario*, in *«Percepta rependere dona». Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, a cura di C. Bologna - M. Mocan - P. Vaciago, Firenze, L. S. Olschki, 1-20.

Bianco 2010b = M. G. Bianco, *Stralci di vita quotidiana nel* Liber Manualis *di Dhuoda: famiglia, società, storia*, *RomBarb*, 19, 305-324.

Bianco 2010c = M. G. Bianco, *Versi nel* Manuale ad filium *di Dhuoda (IX sec.)*, in *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi (Perugia, 15-17 novembre 2007). Atti in onore di Antonino Isola per il suo 70° genetliaco*, a cura di C. Burini e M. De Gaetano, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 81-102.

Bisanti 2005 = A. Bisanti, *Un ventennio di studi su Rosvita*, Spoleto, Fondazione CISAM.

Bovey 2002 = A. Bovey, *A pictorial ex libris in the Smithfield decretals: John Batayle, canon of St Bartholomew's, and his illuminated law book*, in *Decoration and Illustration in Medieval English Manuscripts*, edited by A. S. G. Edwards, London, British Library, 67-91.

Cardini 1989 = F. Cardini, *Dhuoda, la madre*, in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari, Editori Laterza, 41-62.

Cavallo 1994 = G. Cavallo, *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, in *Testo e immagine nell'alto medioevo. XLI Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 15-21 aprile 1993)*, Spoleto, CISAM, 31-62.

Cecchetto 2019 = F. Cecchetto, *«Simia quam similis turpissima bestia nobis!»*, in *Animali figurati. Teoria e rappresentazione del mondo animale dal Medioevo all'Età moderna*, a cura di S. Riccioni - L. Perissinotto, Roma, Viella, 17-30.

Chiesa 2005 = P. Chiesa, *Dhuoda*, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo / Mediaeval Latin Texts and their Transmission (Te.Tra.)*, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, II, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 160-164.

Del Zotto 2009 = C. Del Zotto, *Rosvita. La poetessa degli imperatori sassoni*, Milano, Jaka Book.

De Martino 2008 = F. De Martino, *Mito e caricature*, Bari, Levante Editori.

Deug-Su, 1993 = I Deug-Su, *Gli* specula, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, I.2. *La produzione del testo*, Roma, Salerno, 515-534.

Dhuoda 2013 = Dhuoda, *Manuale per mio figlio*, Introduzione, testo critico e note di P. Riché, traduzione italiana e aggiornamento di V. Angelucci, Bologna, Edizioni Studio Domenicano (ed. orig., Paris, Les Editions du Cerf, 1997, *SC* 225 bis).

Dronke 1986 = P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, Pref. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano, Il Saggiatore (ed. orig., Cambridge University Press, 1984).

Fedeli 2002 = P. Fedeli, *L'immagine come interpretazione nei manoscritti latini*, *Euphrosyne*, 30, 297-316.

Franci 2016 = Alcuino di York, *Problemi per rendere acuta la mente dei giovani*. Propositiones ad acuendos juvenes. *Giochi matematici alla corte di Carlomagno*, a cura di R. Franci, Pisa, Edizioni ETS.

Frugoni 2021 = C. Frugoni, *Donne medievali. Sole, indomite, avventurose*, Bologna, Il Mulino.

Gavinelli 1982 = S. Gavinelli, *Introduzione* a Dhuoda, *Educare nel Medioevo. Per la formazione di mio figlio, manuale*, Traduzione di G. Zanoletti, introduzione di S. Gavinelli, editoriale di I. Biffi, Milano, Jaka Book, 21-28.

Giovini 2003 = M. Giovini, *Rosvita e l'*imitari dictando *terenziano*, Genova, Tilgher.

Ianiro s.d. = D. Ianiro, *Origine e originalità di* Sap. *11, 21 negli ultimi dialoghi drammatici di Rosvita*, https://hcommons.org/deposits/item/hc:35207/ [Data di consultazione: 23 aprile 2023], 1-18.

Manzoli 2015 = D. Manzoli, *Il tema della madre nella poesia di Venanzio Fortunato*, *Spolia. Journal of Medieval Studies*, s.n., 120-166.

Már Jónsson 1995 = E. Már Jónsson, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres.

Maspero-Granata 1999 = F. Maspero - A. Granata, *Bestiario medievale*, Casale Monferrato (AL), Edizioni Piemme.

Mathon 1980 = G. Mathon, *Les fondaments de la morale chrétienne selon le Manuel de Dhuoda*, in *«Sapientiae doctrina». Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O. S. B.*, Louvain, Imprimerie Orientaliste, 249-264.

Meyers 2018 = J. Meyers, *L'écriture de soi dans le «Manuel» de Dhuoda*, *Le Moyen Âge*, 124, 9-25.

Miracco 2022 = F. Miracco, *Se conosci l'umanità femminile. Donne medievali di Chiara Frugoni*, in *ytali.*, 3 febbraio 2002, https://ytali.com/2022/02/03/se-conosci-lumanita-femminile-donne-medievali-di-chiara-frugoni/ [Data di consultazione: 3 febbraio 2023], 1-30.

Murgia 2008 = M. Murgia, *Altre madri*, in *Questo terribile intricato mondo*, Torino, Einaudi, 205-209.

Muzzarelli 2021 = M. G. Muzzarelli, *Madri, madri mancate, quasi madri. Sei storie medievali*, Bari-Roma, Editori Laterza.

Oldoni 2013 = M. Oldoni, *Le vittime assenti e le madri*, in Id., *L'ingannevole Medioevo. Nella storia d'Europa letterature 'teatri' simboli culture*, I, Napoli, Liguori Editore, 171-227.

Oldoni 2022 = M. Oldoni, *Essere Marta nel Medioevo. La donna, le guerre, gli amori*, Roma, Donzelli Editore.

Pastoureau 2012 = M. Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, Torino, Giulio Einaudi Editore (ed. orig., Paris, Edition de Seuil, 2011).

Pereira 1908 = M. Pereira, *Maternità e sessualità femminile in Ildegarda di Bingen: proposte di lettura*, *Quaderni storici*, 44.2, 564-579.

Pietrini 2001 = S. Pietrini, *Spettacoli e immaginario teatrale nel Medioevo*, Roma, Bulzoni Editore.

Pietrini 2011 = S. Pietrini, *I giullari nell'immaginario medievale*, Roma, Bulzoni Editore.

Pietrini 2023 = S. Pietrini, *Performing Alterities: Apes as Jesters in Medieval Imagery and the Triumph of the Body*, *eHumanista*, 56, 75-93.

Pilosu 1989 = M. Pilosu, *La donna, la lussuria e la Chiesa nel Medioevo*, Prefazione di J.-Cl. Schmitt, Genova, ECIG.

Rosso 2018 = P. Rosso, *La scuola nel Medioevo. Secoli VI-XV*, Roma, Carocci Editore.

Bertini 2000 = Rosvita, *Dialoghi drammatici*, Introduzione, traduzione e note di F. Bertini, Milano, Garzanti.

Rouche 1992 = M. Rouche, *Miroirs des princes ou miroir du clergé?*, in *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto medioevo occidentale. XXXIX Settimana di studio*, Spoleto, C.I.S.A.M., I, 341-367.

Roverselli 2006 = C. Roverselli, *L'autorappresentazione di una madre e di una educatrice. Il "Manualis" di Dhuoda per il figlio*, in *Educazione di genere tra storia e storie. Immagini di sé allo specchio*, a cura di M. Durst, Milano, FrancoAngeli, 13-32.

Santi 2011 = F. Santi, *La poetica dello sguardo nel* Sapientia di *Rosvita di Gandersheim*, in Id., *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto, CISAM, 177-197.

Simonetti 1989 = A. Simonetti, *Le fonti agiografiche di due drammi di Rosvita*, *StudMed*, III ser., 30.2, 661-695.

Sivo 2013 = F. Sivo, *Nani e giganti nel Mezzogiorno normanno*, Campobasso-Foggia, Il Castello Edizioni.

Sivo 2018a = F. Sivo, *Il potere della parola alle donne: Dhuoda e Ildegarde, scrittrici per fede*, *Mediaeval Sophia*, 20, 157-174.

Sivo 2018b = F. Sivo, *«Quasi in picturam speculi». Gli animali 'testimoni' di fede nel Medioevo: tra mito e simbolo, interiorità ed esteriorità*, *Studi Bitontini*, 105-106, 5-23.

Stoppacci 2020 = P. Stoppacci, *«Acutissima Minerva». Da Hadwig di Svevia a Rosvita di Gandersheim: committenti, maestre e letterate della dinastia ottoniana*, in *Madonne. Regine, principesse e nobildonne nella letteratura medioevale*, a cura di D. Manzoli, Fregene (Roma), Spolia Edizioni, 37-68.

Turcan-Verkerk 2007 = A.-M. Turcan-Verkerk, *Ouvrages de dame? A propos d'un catalogue du XIe siècle jadis attribué à Notre Dame de Paris*, *Scriptorium*, 61, 286-353.

Tuzzo 2012 = S. Tuzzo, *L'esaltazione della castità delle vergini cristiane nei drammi di Rosvita (*Dulcitius *e* Pafnutius*)*, in *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, a cura di A. Capone, Turnhout, Brepols, 357-373.

Urso 2005 = C. Urso, *Tra essere e apparire. Il corpo della donna nell'Occidente medievale*, Acireale-Roma, Bonanno Editore.

Urso 2008 = C. Urso, *"Buone" madri e madri "crudeli" nel Medioevo*, Acireale (CT) – Roma, Bonanno Editore.

Vones-Liebenstein 2018 = U. Vones-Liebenstein, *Das «Manuale» der Dhuoda. Ein Fürstenspiegel in Form des Briefes einer Mutter an ihren Sohn*, in *Epistola 1. Écriture et genre épistolaires, IVe-XIe siècle*, édité par Th. Deswarte - K. Herbers - H. Sirantoine, Madrid, Casa de Velázquez, 273-286.

Zallot 2022 = V. Zallot, "Donne che allattano". *Piccole storie dal Medioevo. Il giornale dell'arte*, https://www.ilgiornaledellarte.com/articoli/piccole-storie-dal-medioevo-donne-che-allattano/139385.html [Data di consultazione: 17 aprile 2023].

Didascalie

Fig. 1: Londra, British Library, ms. Royal 10 E IV (1335-40), f. 29*v* https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=32540

Fig. 2: Londra, British Library, ms. Royal 10 E IV (1335-40), f. 29*v*
https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=32543

Fig. 1

Fig. 2

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice şi Creştine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iaşi, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156

ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961

EDITURA UNIVERSITĂŢII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAŞI